

Leonardo D'Avila de Oliveira

**ORDENAR O ESPIRITUAL:
LETRAS E PERIODISMO CATÓLICO NO BRASIL (1928-1945)**

Tese de doutoramento submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina sob a orientação do prof. Dr. Raul Antelo como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Literatura.

**Florianópolis
2015**

Oliveira, Leonardo D'Avila de
Ordenar o espiritual : letras e periodismo católico no
Brasil (1928-1945) / Leonardo D'Avila de Oliveira ;
orientador, Raul Antelo - Florianópolis, SC, 2015.
642 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-
Graduação em Literatura.

Inclui referências

1. Literatura. 2. Letras espiritualistas. 3. Revistas
católicas. 4. Modernismos brasileiros. 5. Poesia
brasileira. I. Antelo, Raul. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Literatura.
III. Título.

*"Ordenar o espiritual: letras e periodismo católico
no Brasil (1928-1945)"*

LEONARDO D'ÁVILA DE OLIVEIRA


Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título

DOUTOR EM LITERATURA

Área de concentração em Literaturas e aprovada na sua
forma final pelo Curso de Pós-Graduação em Literatura da
Universidade Federal de Santa Catarina.

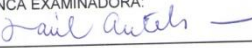


Prof. Dr. Raul Antelo
ORIENTADOR

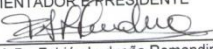


Profa. Dra. Maria Lúcia de Barros Camargo
COORDENADORA DO CURSO

BANCA EXAMINADORA:



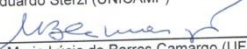
Prof. Dr. Raul Antelo
ORIENTADOR E PRESIDENTE




Prof. Dr. Fabián Ludueña Romandini (UBA)



Prof. Dr. Eduardo Sterzi (UNICAMP)



Profa. Dra. Maria Lúcia de Barros Camargo (UFSC)



Profa. Dra. Susana Leandro Scramm (UFSC)



Prof. Dr. Carlos Eduardo Schmidt Capela (UFSC)

τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ
pois a letra mata, e o espírito vivifica

Paulo de Tarso

AGRADECIMENTOS

Meus maiores agradecimentos ao professor Raul Antelo pela orientação capaz de unir profundidade conceitual com liberdade de investigação e demonstrar que a maior força da pesquisa não é tanto a da certeza, mas, principalmente, a da sutileza. Este trabalho também teve como alicerces a amizade e os exemplos de Fabián Ludueña, que me fez perceber aonde as boas perguntas podem levar, e Alexandre Nodari, com quem tive o privilégio de conviver e dialogar.

Sinto-me também muito grato pelas observações perspicazes dos professores Carlos Eduardo Capela e Maria Lúcia de Barros Camargo, que me levaram a enfatizar os textos estéticos nas revistas trabalhadas durante o último ano de pesquisa. Esse novo olhar desencadeou na tensão metalinguística entre espírito e letra, que embasou todo o trabalho e revelou novos caminhos muito gratificantes. É igualmente um prazer imenso ter como avaliadores os professores Eduardo Sterzi e Susana Scramim, cujas competências como pesquisadores sempre observei com admiração, tanto quanto seus posicionamentos éticos. Este trabalho também é fruto das discussões que tivemos durante as atividades programa interinstitucional (PROCAD) entre UFSC, UFRJ e UNICAMP.

Considero ter sido fundamental, na caminhada acadêmica, a companhia de amigos de muitos anos, como Giordani, Betinho, Thiago e Volnei, bem como todos os cafés que tomamos juntos. Também destaco aqueles um pouco menos antigos, mas sempre queridos, como Jeanine Phillippi, Flávia Cera, Rodrigo de Barros e Diego Cervelin, João Francisco e Emília Ferreira exemplos competência, independência e irreverência. E, por fim, agradeço a amizade de pessoas com quem convivi mais recentemente, mas que já fazem parte de minha vida, entre eles, Giorgio, Bruna, Denise, Gabriel, Victor, Maiara, Joca, Luciana, Jair e Scheibe, entre muitos outros. Não poderia também me esquecer de Juliana Pereira e Stella Daudt por suas ajudas nos momentos finais deste trabalho.

Aos meus pais e minha irmã, também devo uma homenagem, especialmente por me fazerem compreender a dosagem certa para valorizar a gratidão nos tempos das vacas gordas e a superação nos momentos de dificuldade. E um agradecimento especial a Elysa Tomazi, minha maior companhia nos últimos anos, por todo o carinho, amor e inspiração.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por haver financiado esta pesquisa assim como

o estágio-sanduíche de três meses em Mendoza. Por fim, a todos os funcionários das bibliotecas que utilizei, sem as quais a ampla pesquisa em periódicos ora apresentada não teria sido possível. Destaco, pois, a Biblioteca Central da Univerdade Federal de Santa Catarina, a Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, a Biblioteca da Universidad Nacional de Cuyo em Mendoza, a Biblioteca Nacional de la República Argentina em Buenos Aires e a Biblioteca do Largo de São Francisco da Universidade de São Paulo.

RESUMO

A tese investiga as letras espiritualistas entre 1928 e 1945 em diversos textos das revistas culturais *A Ordem* e *Vida*, ambos periódicos culturais comprometidos com o catolicismo. Para tanto, foram analisados principalmente poemas, prosas poéticas, textos dramáticos, ensaios e necrológios, os quais puderam demonstrar que, no período em questão, mais do que uma literatura católica, prevaleceram diversas estéticas espiritualistas. Delas participaram escritores como Alceu Amoroso Lima, Murilo Mendes, Jorge de Lima, Vinícius de Moraes, Afrânio Coutinho ou Tasso da Silveira, entre outros menos conhecidos. Nos termos mais simples possíveis, o espírito, desde a antiguidade, foi conceituado como um garantidor do sentido, ou ainda, como uma graça capaz de dispor as palavras em alguma teleologia. A leitura do conjunto desses textos demonstrou que o espiritualismo de matriz católica no Brasil reinventa um problema metalinguístico antigo entre a efemeridade da letra e a crença em lhe dar vitalidade pela graça espiritual. E, mais do que isso, o espírito na modernidade também pode ser lido como a própria ordenação dos elementos formais do texto, o que legou trabalhos poéticos muito peculiares. Entre esses tipos de ordenações destacam-se o controle das metáforas, a evasão polissêmica, a tentativa de criar uma linguagem humilde, a explicitação das alegorias, entre outras possibilidades.

PALAVRAS-CHAVE: Espírito; Letras; Catolicismo; Periódicos; Ordem.

ABSTRACT

This thesis investigates the spiritualistic writings between 1928 and 1945 in various texts of the cultural reviews *A Ordem* and *Vida*, journals both committed to catholicism. Poems, poetic prose, dramatic texts, essays and obituaries were analysed in order to reveal that, at that particular time, several spiritualistic aesthetics predominated rather than a catholic literature. Writers such as Alceu Amoroso Lima, Murilo Mendes, Jorge de Lima, Vinícius de Moraes, Afrânio Coutinho or Tasso da Silva have participated in those aesthetics among many other less known. In the simplest possible terms, the spirit, since ancient times, was conceptualized as an assurance of the meaning of the words or as the Grace able to arrange the words in a certain teleology. The reading of all these texts revealed that the Catholic spiritualism in Brazil reinvented an ancient metalinguistic problem between the ephemerality of the letter and the belief to give it vitality by the spiritual Grace. And, more than that, it is shown that the spirit, in modern times, can be read as the own ordination of formal elements of the text, which has left many peculiar poetic works. Among these kinds of ordination, we highlight the control of metaphors, the polysemic evasion, the attempt to create a humble language, the forced explanation of the allegories, among other possibilities.

KEYWORDS: Spirit; Letters; Catholicism; Periodicals; Order.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	9
ABSTRACT	11
SUMÁRIO (V. 1)	13
INTRODUÇÃO	17
1. ESPÍRITO E ORDEM, ESPÍRITO E LETRA	35
1.1. O espírito na antiguidade: princípio da vida e teleologia	35
1.2. A espiritualização do <i>pneûma</i> na antiguidade tardia	46
1.3. Escolasticismo e neoescolasticismos	64
1.4. Outras fontes espiritualistas: Pascal, tradicionalismo, Bergson e Farias Brito	81
2. A VIDA ESPIRITUAL: 1928-1932	103
2.1. Tasso e Jackson nos primeiros anos de <i>A Ordem</i> (1921-1928): intuição e ordenação	103
2.2. Uma revista de cultura: a opção pelo espírito	112
2.3. Morte e metamorfose	130
2.4. Eugenia espiritual	144
3. O MUNDO SOBRENATURAL: 1933-1935	159
3.1. O fantasma de Breton: Tristão de Athayde e a ordenação da inteligência	159
3.2. Essencialismo: Ismael Nery e Murilo Mendes	169
3.3. Catolicismo e vanguardas da década de 30	189
3.4. A ordem na política: palavras, costumes e instituições	201
4. A GUERRA SANTA: 1936-1938	223
4.1. Rupturas e intercâmbios	223
4.2. O jovem guerreiro morto	234
4.3. Poesia mística entre Rio de Janeiro e Rio da Prata	255
5. A QUEDA DO CÉU: 1939-1945	265
5.1. Utopias espirituais	265
5.2. Do nudismo verbal à escatologia concreta	289
5.3. O espírito como organicidade	316
6. DO FRESCOR DA MONTANHA À BRISA MARINHA	333
7. REFERÊNCIAS	343
8. QUADRO DOS NÚMEROS DA REVISTA <i>A ORDEM</i>	377
9. NOTAS BIOGRÁFICAS DOS PRINCIPAIS AUTORES TRABALHADOS	379
10. RELAÇÃO DE TEXTOS CONSIDERADOS NA ANÁLISE	393
11. ANTOLOGIA (em ordem cronológica)	453

Tristão de Athayde: <i>Obedecendo</i>	454
Graça Aranha: <i>Jackson de Figueiredo: sua modernidade</i>	456
Sergio Buarque de Holanda: <i>Indicação</i>	457
Jorge de Lima: <i>Poema (dedicado a Jackson)</i>	458
Alceu Amoroso Lima: <i>Jackson de Figueiredo: seu lugar</i>	459
Jorge de Lima: <i>Poema (a Luiz Delgado)</i>	462
Hamilton Nogueira: <i>Problemas de política objetiva:</i>	463
<i>Alberto Torres e Oliveira Vianna</i>	
Tristão de Athayde: <i>Palavras aos companheiros.</i>	473
Francisco Inácio Peixoto: <i>Canto do afogado</i>	477
Augusto Frederico Schmidt: <i>Elogio a Graça Aranha</i>	478
Pedro Dantas: <i>P. S. (a Tristão de Athayde)</i>	481
Tristão de Athayde: <i>Nota (a Pedro Dantas)</i>	483
Durval de Moraes: <i>Aos pés do Redemptor</i>	487
Augusto Frederico Schmidt: <i>Canto e Mensagem</i>	489
Vinícius de Moraes: <i>A transfiguração da montanha</i>	496
<i>Mobilizemo-nos</i>	501
José Mariz de Moraes: <i>A escultora Adriana Janacopulos</i>	505
Nelson de Almeida Prado: <i>Eugenia</i>	508
Murilo Mendes: <i>Poemas (Natal de 1934, Poema)</i>	511
Ismael Nery: <i>Eu</i>	512
Murilo Mendes: <i>Commentarios aos poemas de Ismael Nery</i>	513
Afranio Coutinho: <i>A aventura poetica contemporânea: a propósito de Rimbaud, de Daniel Rops</i>	521
Frei Mansuetto Kohnen: <i>O anti-Christo e Christo: Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta.</i>	529
Alberto Guerreiro Ramos: <i>O canto da rebeldia / Lamentações de um místico</i>	551
Alberto Guerreiro Ramos: <i>Não</i>	556
Durval de Moraes: <i>Canção da Felicidade</i>	560
Augusto Frederico Schmidt: <i>Canto do mistério do Natal</i>	563
Dimas Antuña: <i>De Cruce</i>	571
Murilo Mendes: <i>Na comunhão dos Santos</i>	572
Nelson de Almeida Prado: <i>Pentecostes</i>	575
Jacinta Passos: <i>Oferenda</i>	582
Lauro Barbosa: <i>O reino de Deus</i>	583
Jorge de Lima: <i>Sacrum Mysterium</i>	586
Jacinta Passos: <i>A missão do poeta</i>	591
Jacinta Passos: <i>Alegria</i>	593
Erik Peterson: <i>Teologia do vestuário</i>	594

Murilo Mendes: <i>Jerusalem</i>	602
<i>Bons propósitos</i>	603
Gustavo Corção: <i>Rostos, roupas e paramentos</i>	606
Dom Paulo Gordan: <i>Escatologia concreta</i>	613
Paulo Corrêa Lopes: <i>Outono</i>	619
Otto Maria Carpeaux: <i>A utopia como problema religioso</i>	620
<i>O mistério da veste</i>	626
Francisco Karam: <i>Aos que voltarem</i>	641
Dimas Antuña: <i>Entréme donde no supe</i>	642

INTRODUÇÃO

A revista *A Ordem*, fundada em 1921, bem como sua sucursal *Vida*, de 1934, reuniram, por quase três décadas, diversos intelectuais e artistas em torno de um catolicismo militante. Essas publicações, vinculadas ao *Centro Dom Vital* do Rio de Janeiro, por sua vez, foram muito mais do que um esforço pastoral ou panfletário em defesa da religiosidade ou da moral. Durante o período que tiveram maior impacto no debate público brasileiro, justamente nos anos do intervalo entre as duas guerras mundiais, funcionaram como periódicos culturais os quais continham discussões filosóficas, opiniões sobre pedagogia, ensaios sobre ética médica ou jurídica, versificações das mais variadas formas, textos de crítica literária e colunas jornalísticas, entre muitos outros gêneros textuais. Toda a variedade de material, assim como uma ampla junção de autores muito distintos, fez de *A Ordem* e, por um breve momento, de *Vida*, as duas principais publicações coletivas da parte dos intelectuais leigos do catolicismo na primeira metade do século XX, contando entre seus contribuintes Alceu Amoroso Lima, Perilo Gomes, Afrânio Coutinho, Guerreiro Ramos, Vinícius de Moraes, Jorge de Lima e Murilo Mendes. Os poemas, prosas poéticas, textos dramáticos, necrológios e ensaios advindos desse meio intelectual são relidos em conjunto neste trabalho com o intuito de delinear uma estética espiritualista católica, assim como contextualizá-los perante as principais literaturas de vanguarda da mesma época.

Um dos principais desafios encontrados no decorrer da pesquisa foi o de firmar uma denominação suficientemente precisa para se referir aos textos advindos dessa intelectualidade reunidos nas revistas *A Ordem* e *Vida*. São abundantes os qualificativos por parte de estudos históricos, sociológicos ou literários, chamando-os de católicos, espiritualistas, conservadores, reacionários, neotomistas, antimodernos, místicos, entre outras possibilidades. Na verdade, essa questão logo se mostrou central para toda a tese, de modo que não bastaria simplesmente haver uma decisão pelo termo menos impreciso entre essas alcunhas. O grande número de textos em *A Ordem* e *Vida* no recorte temporal proposto, que vai de 1928 a 1945, certamente permitiria abarcar inúmeros pontos de vista e inúmeros trabalhos com diferentes marcos teóricos, logo inúmeras denominações. E, de fato, essas revistas já haviam sido estudadas ou mencionadas por historiadores, sociólogos e

cientistas políticos.¹ Ainda assim, não havia um estudo cultural focado principalmente nos textos literários que esses periódicos apresentavam. Por tal razão, foi necessária a definição de um recorte metodológico não apenas temporal, mas também, a eleição de um critério estético para a seleção de textos, com todas as dificuldades que essa decisão acarreta. Mas nesta decisão, o desafio da denominação foi em parte resolvido, tendo em vista que o termo espiritualista passou certamente a se demonstrar como o mais apropriado para o foco eminentemente literário sobre esses periódicos católicos. Isso acontece, em primeiro lugar, porque evita a imprecisão de um agrupamento em torno do termo catolicismo, haja vista que não poderia querer centrar a denominação em fatos biográficos, como a religião professada pelos autores, ou dispensar documentos advindos de autores não necessariamente católicos, como Carlos Drummond de Andrade, que não eram incomuns nas revistas. No mais, saber o limite entre aqueles que seriam católicos, não-católicos, praticantes, cristãos ou místicos criaria mais problemas sem possibilidade de solução. Em segundo lugar, a escolha por pesquisar então as letras espiritualistas em periódicos católicos no Brasil se justifica pelo fato da grande pertinência do termo espírito para a literatura. Aliás, no decorrer da pesquisa, comprovou-se a possibilidade

¹ Entre os principais trabalhos que focaram nos intelectuais católicos na revista *A Ordem* ou no Centro Dom Vital, destacam-se: MICELI, Sergio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. Rio de Janeiro: Difel, 1979; RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica, 2005; PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. *A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil*. Tempo Social, revista de sociologia da USP. São Paulo, v. 19, n. 1, jun. 2007, p. 33-49; VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica*. *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul-set. 1978; e WILLIAMS, Margareth Todaro. *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Tese de Ph. D. University of Columbia, 1971. De todas as maneiras, todos esses trabalhos tiveram enfoques entre a sociologia, a história e a ciência política. O propósito desta tese, por sua vez, está em observar principalmente textos estéticos, ainda que não se queira negar o contexto cultural no qual se inseriam. Dessa forma, o trabalho que mais se aproxima desta proposta, e que, conseqüente, mais forneceu subsídios foi o de Romualdo Dias, o qual se deparou sobre as práticas de controle sobre as imagens da parte do catolicismo militante, no período entreguerras. DIAS, Romualdo. *Imagens de Ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

de afirmar filologicamente que o espírito foi um conceito que se afirmou justamente em contraposição à letra no ocidente cristão e que, mesmo na modernidade, essa tensão foi por diversas vezes reelaborada, entre elas, nessas letras espiritualistas no Brasil do século XX. Nesse contexto, a busca pela denominação logo deixou de ser um problema pontual para se tornar o principal motivo conceitual acerca das letras dos periódicos *A Ordem* e *Vida* no entre-guerras, além de ser também o fio condutor de toda a exposição da tese.

Nem por isso se quer afirmar que espírito seja um termo que remete a poucas e precisas conceituações. Muito pelo contrário, a devida conceituação do espírito no século XX em relação a essas letras espiritualistas exigiu um trabalho filológico que esclarecesse o uso metalinguístico desse termo em outros contextos. Espírito invariavelmente se encontra etimologicamente próximo à noção de sopro, a exemplo da relação entre o *spiritus* latino e o verbo *spiro* (-are), possivelmente traduzível como expirar, assoprar. Fora essa relação etimológica, foi possível perceber que espírito repetitivamente esteve relacionado com um propósito de dar profundidade, referência, garantia, verdade ou organicidade à letra. De todas as maneiras, desde o *ruah* hebraico, o *pneuma* dos gregos pré-socráticos e especialmente dos estoicos, o *spiritus* latino e posteriormente suas derivações românicas, em todos esses casos, os respectivos termos foram pensados não apenas como conceito de viés metafísico, senão também com um possível emprego metalinguístico. Para a ilustração do problema em uma rápida introdução, as palavras de Santo Agostinho a partir da passagem de São Paulo em 2 Coríntios 3, 6, da vulgata, são muito oportunas: “*littera occidit, spiritus autem vivificat.*”² A letra mata, mas o espírito vivifica. Ao longo do trabalho, será demonstrado como o espírito, para o catolicismo, estará por diversas vezes relacionado em filosofia e teologia à postulação de uma linguagem viva, concedendo à escrita uma graça, às vezes divina, para elevá-la acima da pura literalidade, tal como a vinda de Cristo teria revelado um sentido mais amplo e profundo às palavras do Antigo Testamento.

Mesmo assim, se esse esforço metalinguístico é bastante recorrente, isso não consiste em afirmar que as conceituações e releituras que foram elaboradas em torno do bordão *spiritus vivificat* tenham sido idênticas ou que tenham cumprido a mesma função retórica, metalinguística ou hermenêutica em diversos contextos históricos. Longe dessa tentativa de querer encontrar via filologia a

² AGOSTINHO, Santo. *De spiritu et littera*. Oxford: Clarendon, 1914, p. 26.

origem histórica de um termo para posteriormente insistir na permanência anacrônica de um conceito, o principal propósito foi o de relacionar uma constante pertinência metalinguística de um termo que, a cada vez que retorna, também traz uma nova questão, cujas tentativas de resposta, no entanto, divergem totalmente nos diferentes contextos. Por isso, o espírito e os espiritualismos são pensados como aberturas, não sendo o caso de se buscar no conjunto de suas manifestações alguma evolução ou progressão histórica.

A partir dessa ressalva, pode-se afirmar que no Brasil do século XX, como se verá, o espírito não foi apenas um conceito e muito menos um termo com o significado uniforme nas letras católicas. Em vez disso, é preferível afirmar, desde já, que o espiritualismo foi também uma estética que apresentou diversas maneiras distintas. Tanto foi uma importante chave de leitura para se pensar a busca neotomista por hierarquias de valores imanentes ao mundo, como também se revelou nos diversos modos de direcionamento da deriva semântica em poemas. Acerca dessa estética espiritualista, se é verdade que a hermenêutica bíblica da escolástica, por exemplo, era voltada a *descobrir* um sentido espiritual perante um sentido literal das escrituras, nas letras espiritualistas brasileiras predominou um propósito de *ordenar* os possíveis sentidos advindos das letras.

Nenhum texto é mais sintético e exemplar nesse propósito de ordenar o espiritual do que o poema em prosa *Veio domar* do riograndense Paulo Corrêa Lopes, publicado na revista *A Ordem* em 1943. O texto traz uma figuração do vento que vem do mar, mas que, possivelmente por um erro tipográfico no título, também demonstra um sentido mais velado de domar o perigo da letra.

VEIO DOMAR³

Veio do mar este vento. Há nele um cheiro bom de alga. Sempre gostei do vento. Quando menino, o meu maior desejo era correr pelo campo nos dias de ventania. E o vento brincava entre os meus cabelos como uma criança. O vento era também uma criança.

Um dia, porém, uma velha me disse que o vento era o diabo. E eu nunca mais quis saber do vento. Quando ventava encerrava-me em casa com

³ É possível desconfiar de um erro tipográfico porque o mesmo poema aparece com o título *Veio do mar*, portanto com ‘do’ e ‘mar’ separados na coletânea LOPES, Paulo Corrêa. *Obra poética*. Porto Alegre: EDIPURS, 1991.

medo. Só muito mais tarde voltei a ser amigo do vento.

Dá-me tuas asas vento. Quero me perder nas nuvens silenciosas, quero ouvir mais perto a música do sol!⁴

O vento que dá movimento ao ar, ou aos cabelos da criança do poema, posteriormente passa a ser uma ameaça diabólica, o que se traduz em um lirismo da ânsia de não se perder, conforme se percebe também nas frases curtas e com interrupções bruscas na sonoridade. Essa aversão ao vento, mais tarde, ao final do poema, é apaziguada na medida em que o poeta aceita de bom grado a deriva, sendo que as últimas frases já fluem mais livremente do que aquelas da estrofe central. De todos os modos, o vento é tanto a deriva para uma dimensão diversa, mas também um direcionamento, uma ordenação desse movimento. A linha tênue entre a busca pela abertura de sentido e a delimitação correta dessa abertura também vai ser a principal marca das letras espiritualistas nos periódicos católicos brasileiros. Ainda assim, o próprio poema coloca, em 1943, três modos diversos de lidar com o sopro, um infantil e espontâneo, outro de desconfiança e temor e, por fim, um da maturidade com a sua aceitação. Esses diversos modos de reação ao vento tiveram nas revistas *A Ordem* e *Vida* paralelas maneiras de conceber um sentido ao que se chamou de espírito entre os meses de dezembro de 1928 a junho de 1945.⁵ E, por outro lado, durante esses mesmos anos, é possível chamar de espiritualismo a própria maneira de lidar com a palavra na busca por religá-la a um sentido, função ou organicidade de maior abrangência que o próprio domínio da palavra. Com relação à revista *Vida*, levou-se em consideração toda ela tendo em vista sua curta periodicidade, que foi de abril de 1934 a dezembro de 1936.

Tzvetan Todorov traduziu muito bem a problemática da hermenêutica cristã, desde a patrística até a escolástica, em termos linguísticos atuais. Em sua análise, a separação do sentido em uma modalidade literal seria uma maior condescendência ao significante, ao

⁴ LOPES, Paulo Corrêa. Veio domar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 233, mar. 1943.

⁵ Houve um curto intervalo de números da revista *A Ordem* que não foram localizados em nenhum dos acervos consultados, que vai de janeiro de 1934 a junho do mesmo ano. Ainda assim, como será percebido, houve uma seleção bastante exaustiva do material, de maneira que a análise não ficou prejudicada por essa lacuna.

passo que preponderaria a busca por um sentido além do significante na modalidade espiritual, além, até mesmo, da palavra. Seria na própria relação entre as palavras que se poderia atingir um sentido maior e pleno, por exemplo, como ocorre na alegoria⁶, dado que, por ela, a aproximação inteligível entre duas palavras, como ocorre nas parábolas dos evangelhos, poderia trazer à letra uma vitalidade maior que ela mesma. Em última análise, a postulação hermenêutica de um sentido espiritual (e indiretamente a de um literal) é indistinguível da postulação de Deus. Para Todorov, na hermenêutica cristã:

é necessário afirmar a existência de um sentido espiritual para fundamentar sua superioridade sobre o sentido carnal ou literal. Não há pensamento mais repetido na hermenêutica cristã que a frase de São Paulo: ‘A letra mata, o espírito vivifica’. Nesse sentido podemos dizer que o cristianismo tem uma necessidade constitutiva do método de interpretação alegórica: se não houvesse alegoria, não haveria Deus (porque seria impossível afirmar a existência de uma realidade espiritual inacessível aos sentidos e, portanto, sempre fruto de interpretação).⁷

⁶ Alegoria, do grego *allos* + *agoreuein* (outro + falar publicamente), isto é, verbalizar algo em lugar de algo encoberto ou ausente. Conforme Angus Fletcher, “nos termos mais simples possíveis, alegoria é dizer algo e significar outra coisa. Ela destrói o lugar comum de que a linguagem diz aquilo que fala. Quando se predica a qualidade *x* de uma pessoa *y*, *y* realmente está de acordo com a predicação do que ela é (ou assim se considera); mas a alegoria transforma *y* em outra coisa (*allos*) do que o que é dito pela afirmação.” FLETCHER, Angus. *Allegory: the Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 2, tradução nossa. Ainda assim, não se pode dizer que a alegoria se dê apenas de uma maneira. Apesar de muitas vezes ser entendida como uma modificação necessária para que uma fala seja publicizada em tempo de censura, a alegoria pode ter funções pedagógicas, hierarquizadoras, questionadoras e, até mesmo, não possuir nenhuma função específica, evocando uma simplesmente um sentimento de absuridade ou não assimilação. Ao longo da tese, algumas modalidades especiais de alegoria farão parte da argumentação e o tema, por sua vez, voltará a ser discutido. Um estudo filológico acerca da alegoria em diferentes períodos pode ser encontrado em: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

⁷ TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 155.

A partir da compreensão da separação tipicamente cristã entre o sentido literal e o espiritual e, além disso, da pertinência tanto teológica quanto literária dessa dicotomia, tal como resume Tzvetan Todorov, a pesquisa se viu diante de um desafio eminentemente filológico acerca dessa tensão entre o espírito e a letra. Isso se justificou principalmente para que a investigação sobre o espiritualismo nas letras católicas do século XX no Brasil não caísse em lugares comuns, generalizações históricas demasiado abrangentes ou imprecisões vocabulares. Ainda assim, a análise deste trabalho não se restringiu a uma compilação de textos datados com o desejo de comprovar alguma origem comum em textos da antiguidade naqueles que foram objeto de estudo no século XX. A polarização entre espírito e letra aqui certamente não é comparada com a tentativa de Erich Auerbach em cartografar dois regimes diversos de representação, um superficial-exuberante e outro misterioso-humilde, que se complementam em uma *Weltliteratur*.⁸ O percurso proposto consiste em justamente destacar no século XX a contingencialidade de cada nova teorização de uma espiritualização da letra ou em cada nova disposição de palavras que contribui para a formação de uma estética espiritualista. Assim, muito mais do que continuação de um problema clássico ou medieval, as letras espiritualistas do século XX que podem ser observadas em periódicos católicos brasileiros são novas interrupções e novas aberturas. Mesmo remontando a restos de outros momentos, elas nada mais são do que reinvenções de uma vacuidade de sentido, o que Werner Hamacher resume na seguinte frase: “A filologia é a repetição daquilo que nunca foi.”⁹ Também não se procurou neste estudo retomar os conceitos e as operações com a linguagem de momentos passados irrefletidamente, como se o principal objetivo fosse dar anuência a alguma tradição. Por tais motivos, todo o caráter filológico da proposta de investigação deste trabalho esteve calcado também em uma fundamentação conceitual necessária a um distanciamento metodológico com as fontes textuais, uma precaução igualmente importante para trazer um novo olhar sobre o tema das letras espiritualistas.

⁸ Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis: representação da realidade na metafísica ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

⁹ HAMACHER, Werner. *Para-la Filología*. Tradução de Laura Carugati. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011, p. 58, tradução nossa. Original: “La filologia es la repetición de aquello que nunca fue.”

Dentro desse propósito, a desconstrução de Jacques Derrida foi certamente o principal marco teórico que baseou a investigação. Em sua *Gramatologie*, o filósofo franco-argelino pôs em questão a desconfiança da filosofia ocidental perante a própria escrita em nome de uma suposta anterioridade ou superioridade da linguagem falada. Esse preconceito seria a base do que chamou de um fonocentrismo, que teria conduzido o pensamento por diferentes maneiras à ideia de que haveria algo fora do texto e que esse algo poderia cumprir alguma função regulatória sobre a escrita. Esse fonocentrismo seria a base da metafísica ocidental, que acredita também em uma possibilidade de plenitude dos significados, uma inteligibilidade frente à sensibilidade, à formalidade ante a materialidade, entre muitas outras dicotomias coerentes com raciocínios metafísicos. Enfim, a busca de uma presença ante a ausência que a escrita manifesta estaria amplamente relacionada com o próprio *logos* ocidental.

Este *logos* absoluto era, na teologia medieval, uma subjectividade criadora infinita: a face inteligível do signo permanece voltada para o lado do verbo e da face de Deus.

É claro que não se trata de ‘rejeitar’ estas noções: elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas. Trata-se inicialmente de por em evidência e solidariedade sistemática e histórica de conceitos e gestos e pensamentos que, frequentemente se acredita poder separar inocentemente. O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica. Ela não terminará talvez nunca. Contudo, sua clausura está desenhada.¹⁰

Derrida afirma que não há nada além do texto e, além disso, que um pensamento a partir da própria escrita colocaria em xeque a plenitude do *logos*. Nesse propósito, o filósofo postula a relativização da noção de signo¹¹ e o reconhecimento do significado como o fruto de um

¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 16.

¹¹ Ferdinand de Saussure, em seus cursos de linguística, em Genebra, entre 1906 e 1911, publicados postumamente a partir das anotações e compilações de Charles Bally e Albert Sechehaye, conceituou a noção de signo, tendo impacto

rastró, isto é, nada mais do que uma confluência de outros textos e não mais como uma representação ontologicamente estável de algum conteúdo, ideia ou coisa. Ainda assim, Derrida afirma que a desconstrução não procura rejeitar o signo, o logos ou qualquer concepção que perdure na atualidade simplesmente porque seja fruto de um raciocínio metafísico ou teológico. Em outras palavras, a desconstrução reconhece o profundo comprometimento metafísico de muitas concepções filosóficas, teorias científicas, manifestações estéticas e até mesmo de instituições que perduram até os dias de hoje. O autor apenas indica que um pensamento que considere o sentido enquanto uma resultante de redes textuais, em vez de procurar submeter o texto a uma concepção abstrata de sentido, é capaz de melhor entrever como se operam as hierarquizações, teleologias ou forças nos diversos saberes.

Especialmente nas duas últimas décadas, o cristianismo voltou a ser relido com seriedade por pensadores de alguma maneira ligados ao projeto derridiano de desconstrução da metafísica. Nesses gestos, a teologia passa a ser lida no que diz respeito aos seus impactos políticos e ideológicos nas sociedades modernas. Desses, Jean-Luc Nancy vem realizando uma importante investigação sobre o cristianismo enquanto um pensamento que postula sua própria relativização.

O cristianismo pode se resumir, tal como Nietzsche, por exemplo, soube muito bem, ao preceito de viver no mundo como se se estivesse fora dele — entendendo-se que esse ‘fora’ não é, não é ente. Ele não existe, mas (aliás porque) define e mobiliza a ex-istência: a abertura do mundo à — alteridade inacessível (e

profundo nas ciências humanas desde então, sendo impactante em filósofos que procuraram questionar o estruturalismo, como Jacques Derrida. A concepção de Saussure retirou a relação entre o signo e uma referência e, portanto, pensou-o como arbitrário. Essa arbitrariedade diz respeito à relação entre um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante). “chamamos signo a combinação do conceito e da imagem acústica.” SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antonio Chelini José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 81. Ao longo do trabalho, serão mencionadas também algumas concepções anteriores de signo, desde as primeiras conceituações da parte dos filósofos estoicos. Sobre o tema: TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.

consequentemente o paradoxal acesso a esse mundo).¹²

Paralelamente ao fechamento (*clôture*) do pensamento em torno de uma cristalização imaginária, o autor procura delinear uma força de abertura (*déclousion*) no cristianismo, a qual consistiria em uma alteridade, que, mesmo sendo um fundamento inescrutável, seria a base para se compreender desvios, metamorfoses e interrupções na cultura. E não apenas no campo da teologia. Por isso, a desconstrução de Nancy encontra no próprio cristianismo um germen para a compreensão dos processos de disseminação do sentido pela imanência da textualidade e que consiste, ao mesmo tempo, em uma exterioridade em relação a algum sujeito cognoscente ou algum espírito autoconsciente.

Os trabalhos mais recentes de Giorgio Agamben, apesar de terem um objetivo que não se confunde diretamente com uma desconstrução, nos últimos dez anos têm se voltado para um entrecruzamento entre política e teologia. Seu enfoque consiste em reler, a partir de um monumental trabalho filológico, a pertinência de conceitos e instituições religiosas para a compreensão de instituições contemporâneas como o direito, a política, a gestão de pessoas ou até mesmo a configuração da língua. Em *Il Regno e la Gloria*, um dos trabalhos mais importantes nesse sentido, o autor indica que o mistério religioso da postulação da ressurreição nas cartas de Paulo transforma-se no ocidente em uma religiosidade do governo, a qual chama de *oikonomia*. Sua releitura dos arcanos da política ocidental nas concepções cristãs e suas instrumentalizações não vêm para demonstrar “uma economia do mistério, isto é, uma atividade voltada a adimplir e revelar o mistério divino, haja vista que misteriosa mesmo é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina.”¹³ Fora isso, ainda que não postule uma alteridade inerente ao cristianismo nos mesmos termos que Jean-Luc Nancy, Agamben também viu no cristianismo uma relevância política de cunho

¹² NANCY, Jean-Luc. *La déclousion: Déconstruction du christianisme, I*. Paris: Galilée, 2005, p. 21, tradução nossa. Original: “Le christianisme peut se résumer, ainsi que Nietzsche, par exemple, l’a fort bien su, au précepte de vivre dans ce monde comme hors de lui — étant entendu que ce ‘dehors’ n’est pas, n’est pas étant. Il n’existe pas, mais il (ou bien puisqu’il) définit et mobilise l’ex-istence: l’ouverture du monde à — l’altérité inaccessible (et par conséquent l’access paradoxal a ce dernier).”

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell’economia e del governo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2009, p. 53, tradução nossa.

destrutivo que lhe seria inerente, a exemplo do que foram as insurreições do cristianismo das catacumbas, a reforma dos franciscanos, as teses de Lutero, entre outras demonstrações do que conclui ser uma interrupção do tempo ordinário para a manifestação de um tempo messiânico.¹⁴ Por fim, recentemente o autor pensou nas experiências do monaquismo ocidental um modelo de compreensão da vida fora do direito, isso porque os monges ou as irmandades, em maior ou menor grau, não *submeteriam* a vida à regra, como acontece no direito moderno, mas viveriam a vida *como* regra, sendo que a vida prevaleceria sobre os institutos normativos.¹⁵

Embora as teorizações de Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben tenham sido consideradas na presente pesquisa, especialmente para fornecer um olhar mais crítico sobre as fontes analisadas, tais obras deixaram uma grande lacuna nas suas investigações. Em seus propósitos de buscar na cultura cristã a postulação de um gérmen da anomia ou da própria desconstrução, não investigaram suficientemente algumas construções verbais que versavam diretamente sobre essas noções. Mais do que isso, na busca pelo lado progressista da religião, investigaram com menor rigor a teleologia da religião. Mesmo assim, a reivindicação de conceitos como a vida não confundida com normas, como quer Agamben, ou o de metamorfoses conceituais, destacado por Nancy, historicamente não foram pensados como conceitos negativos ou como uma alteridade. Muito pelo contrário, noções essas como um princípio vital, a suspensão da lei escrita em nome da lei do amor são por excelência conceitos positivos para a pneumatologia desde a patrística até o século XXI, justamente um ramo teológico que praticamente não foi trabalhado por Agamben e Nancy.

Fabián Ludueña Romandini, por sua vez, procura relacionar a pneumatologia medieval com uma espectrologia na modernidade. Ciente de que a sentença de morte da metafísica dada pela filosofia não necessariamente afastou a vida humana de raciocínios metafísicos, Fabián Ludueña, acerca do termo espírito, afirma que “la necesidad ontológica de la presencia del Espíritu Santo dentro del dispositivo trinitario como articulador, precisamente, de las dimensiones políticoeconómicas de los poderes divino y humano, sigue

¹⁴ Um exemplo dessa concepção pode ser encontrado em: AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Turim: Bollati Boringhieri, 2000.

¹⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

constituyendo un núcleo inexplicado sin el cual no es posible comprender cabalmente la historia y el funcionamiento de la teoría cristiana de la política sacra.”¹⁶ Ainda assim, por mais que a dedicação do filósofo argentino traga um novo questionamento *metafísico* para a política, a lacuna pneumatológica ainda permanece muito pouco explorada. Sabendo disso, ainda resta a ser investigado o que há de propriamente *metalinguístico* na pneumatologia medieval e moderna.

O filólogo Friedrich Ohly deixou em aberto em seus trabalhos na década de 1950 uma importante evidência para a investigação nessa temática, pois aprofundou o liame entre espírito e palavra no pensamento medieval, mesmo a partir de fontes não muito obscuras. Para o autor, a polissemia das palavras ou mesmo a confusão das línguas do mito Babel eram consideradas resolvidas pelo sentido espiritual que a palavra poderia adquirir pela iluminação divina ou pelo dom da graça.

Por um olhar teológico, revela-se que a confusão de línguas de Babel continua apenas para o sentido literal das línguas, ao passo ela fica resolvida pelo sentido espiritual da palavra — que deve ser elucidado a partir das coisas — algo que seria comum à totalidade das línguas. Elas todas participam do segredo pentecostal pela atuação do sentido espiritual da palavra e, por ele, eras históricas — tal como idiomas — são também resolvidos em uma verdade eterna, a qual anuncia uma totalidade histórica.¹⁷

Ou seja, o sentido espiritual daria às letras a chave da verdadeira leitura ou mesmo uma correta disposição, tornando o espírito como o

¹⁶ ROMANDINI, Fabián Ludueña. La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomía teológica. *Anacronismo e Irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*. Buenos Aires, v. 2, n. 3, p. 16, nov. 2012- mai. 2013.

¹⁷ OHLY, Friedrich. *Sensus Spiritualis: studies in medieval signification and the philology of culture*. Tradução de Kenneth Northcott. Chicago: Chicago University Press, 2005, p. 20, tradução nossa. Original: “Looked at theologically, it turns out that the Babylonian confusion of languages continues only in the literal meaning of languages, while it is resolved by the spiritual meaning of the word — which is to be elicited from things — which is common to all languages. All languages participate in the Pentecostal secret by virtue of the spiritual meaning of the word and by its historical ages — Just like languages — are also resolved in eternal truth, which is announced by the whole of history.”

polo necessário a um funcionamento pleno da letra. O presente trabalho irá demonstrar também algumas relações entre a pneumatologia e o sentido verbal na antiguidade e, principalmente, investigar algumas consequências semelhantes na própria modernidade brasileira, que, em linhas gerais, deixa de perfazer uma ordenação do espiritual para passar a uma espiritualização da ordem entre a década de vinte e a década de quarenta.

Assim, os textos deixados por uma modernidade espiritualista no Brasil não são analisados isoladamente de outros vestígios históricos, como as discussões medievais sobre o sentido espiritual que lhe sejam pertinentes, e tampouco são um esforço de preencher uma lacuna “latinoamericana” dentro de um processo maior de estetização espiritualista em nível mundial. Ao se lidar com materiais mitológicos¹⁸ de uma mitologia já esvaziada, como imagens, palavras e procedimentos estéticos específicos, procura-se expor concomitantemente a vacuidade e a fantasia da letra, em um gesto que condiz com aquilo que Raul Antelo chamou de uma arquivfilologia latinoamericana: “Através da utilização (refuncionalizada) de procedimentos vanguardistas, como a epifania ou a montagem, essa desontologização da ausência, a qual denominados imagem ausente, alimenta uma estética do abandono, que busca esvaziar o campo da experiência de todo vestígio de consistência e intensidade idealistas ou normalizadoras, para que o real surja tão espectral como insensato, tão espetacular como vazio.”¹⁹

Para este propósito arquivfilológico sobre as letras espiritualistas no Brasil, foi preciso delimitar a busca por textos estéticos a periódicos católicos. Em primeiro lugar, existia a vantagem dos periódicos serem agrupamentos de intelectuais e artistas de variadas tendências com

¹⁸ A partir da conceituação de Karóly Kerényi, Furio Jesi estabeleceu seu conceito de materiais mitológicos, os quais já não seriam os próprios mitos, mas seus restos, como as liturgias vazias ou as imagens sobreviventes. JESI, Furio. *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Turim: Einaudi, 2001.

¹⁹ ANTELO, Raul. Para una archifilología latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*. Buenos Aires, v. 17, n. 33, p. 276, jan-jun. 2013, tradução nossa. Original: “*Lejos de oponerse dialécticamente, ambas a menudo se entrelazan. A través de la utilización (refuncionalizada) de procedimientos vanguardistas, como la epifanía o el montaje, esa desontologización de la ausencia, a la que denominamos imagen ausente, alimenta una estética del abandono, que busca vaciar el campo de la experiencia de todo vestigio de consistencia e intensidad idealistas o normalizadoras, para que lo real surja tan espectral como insensato, tan espectacular como vacío.*”

algumas ligações ora muito visíveis, ora tênues. A escolha por periódicos católicos *A Ordem* e *Vida*, no entanto, tem a vantagem de ter fornecido à análise documentos muito ecléticos, a despeito da opinião por vezes ortodoxa que possam ter disseminado. Isso se comprova pelo fato de intelectuais de um espiritualismo com tendências místicas ou orientalistas, como Tasso da Silveira ou Andrade Muricy, agrupados em torno da revista *Festa*, e que não se identificavam totalmente com o catolicismo, terem tido contribuições frequentes entre as publicações católicas.²⁰ No mais, a espiritualidade anárquica dos poemas do pintor Ismael Nery por três décadas somente teve acolhida na revista *A Ordem*, logo após sua morte em 1934. Por tal razão, os periódicos selecionados para este trabalho certamente acolheram letras de diferentes tendências, as quais, em conjunto, podem ser lidas de modo a se destacar várias facetas de espiritualismo, como será visto ao longo do trabalho.

Uma outra vantagem da escolha pelos periódicos *A Ordem* e *Vida*, de leigos do catolicismo, foi a longa periodicidade da primeira revista. Fundada em 1921 por Jackson de Figueiredo, é transformada em uma “revista de cultura” pela direção dada por Alceu Amoroso Lima a partir de dezembro de 1928. A revista passou então a ser o veículo de profundos debates intelectuais e obteve, até mesmo, algum prestígio internacional, ainda que geralmente da parte de círculos católicos. Até 1945, era a principal revista cultural católica no Brasil, até ser lenta e sucessivamente ultrapassada em prestígio e divulgação por *Vozes de Petrópolis*, revista menos comprometida com a hierarquia eclesiástica ou com opiniões reacionárias, como aquelas que *A Ordem* publicou, especialmente na década de trinta. Ainda assim, *A Ordem*, em tese, existe até a atualidade, muito embora tenha perdido periodicidade na década de setenta. Durante seu período ativo, promoveu discussões com as propostas de outros periódicos que surgiram e terminaram, como *Festa*, *Antropofagia*, *Terra de Sol*, as quais foram consideradas pontualmente neste trabalho. Além disso, uma curta estadia no Rio de Janeiro em 2012 e outra em Mendoza em 2013 possibilitaram à pesquisa

²⁰ Tristão de Athayde manifestou-se no segundo número de *A Ordem* no sentido de que *Festa* seria espiritualista ao passo que *A Ordem* seria católica. ATHAYDE, Tristão de. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 367-370, mar.-mai. 1929. É importante perceber que o espiritualismo não era, portanto, um motivo ou uma bandeira declarada do periódico católico. Ainda assim, é possível perceber um espiritualismo em *A Ordem*, ainda que ele sempre venha relacionado com motivos teleológicos muito bem expressos, como será demonstrado no restante deste trabalho.

o acesso a revistas estrangeiras com propostas semelhantes ou paralelas a *A Ordem*, destacando-se *La Vie Intellectuelle* de Paris; *Criterio* e *Sur* de Buenos Aires. A análise dessas revistas exigiu um mínimo de comparativismo, o qual logo se mostrou muito importante para o destaque do que era comum entre os brasileiros e outros círculos católicos no exterior, bem como temáticas que lhe eram peculiares ou mesmo que tiveram repercussão internacional.

Esse grande período de atividade, contudo, também foi um problema, haja vista que proporcionou a este trabalho algo em torno de dez mil páginas para análise. Para contornar esse problema da quantidade de textos, a pesquisa foi realizada em duas etapas: na primeira foi realizada a leitura dos artigos com a seleção de palavras-chaves dos temas que tratavam e, posteriormente, o fichamento dos que pareciam mais relevantes a um estudo cultural com um foco minimamente estético. Nesse momento, no entanto, não houve a possibilidade de se analisar todos os poemas em virtude da grande dispersão do material. Em geral os arquivos, a exemplo da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, não permitiam a entrada de computadores ou retirada de fotografias, de modo que a cópia manual de todos os poemas seria impossível.

No entanto, por volta de 2013, as revistas *A Ordem* e *Vida* passaram a estar disponibilizadas no banco de dados digital da Biblioteca Nacional, o que permitiu uma segunda etapa da pesquisa na qual então foi possível selecionar os textos estéticos, que até hoje não haviam sido estudados em conjunto, para posteriormente serem feitas análises formais. Diante dessa nova disponibilização dos textos, deu-se início a uma etapa da pesquisa na qual todos os poemas foram analisados, além de textos outros gêneros, como necrológios, textos dramáticos, contos, prosas poéticas. Os ensaios também foram considerados, porém não em sua totalidade. Dado que a grande maioria dos textos de *A Ordem* eram ensaios, e também que o gênero sempre deixa dúvidas quanto à sua literariedade ou não, foram selecionados apenas aqueles que demonstravam pertinência para a temática espiritualista ou aqueles poderiam contribuir com os subtemas trabalhados ao longo dos capítulos, sendo os principais: vida espiritual, eugenia espiritual, metamorfose espiritual, abstracionismo, guerra santa, *sermo humilis*, nudismo verbal, utopia espiritualista e organicidade. A totalidade dos textos trabalhados está elencada em uma lista própria nos anexos desta pesquisa. Por fim, ainda que seja plenamente possível ter havido a exclusão de alguns textos de interesse ou a inclusão de outros que não tenham contribuído tanto para a análise, a seleção de textos

realizada certamente foi suficiente para sustentar o desenvolvimento dos capítulos ou a ideia geral da tese, isto é, a presença de quatro principais momentos dentro da estética espiritualista nas letras católicas entre 1928 e 1945, os quais condizem com as numerações dos capítulos. Esses períodos não foram pensados como fronteiras cronológicas estanques, mas apenas como uma generalização necessária para o melhor desenvolvimento do trabalho. Assim, um tema que tenha sido mencionado no início da tese, como a pedagogia católica, não necessariamente está ausente no último período analisado. As datas que foram escolhidas para a divisão dos capítulos foram escolhidas em função de alguma novidade temática trazida em determinado ano, o que não significa que esse tema passe a preponderar em quantidade numérica na revista.

O primeiro capítulo é uma incursão filológica necessária sobre a temática metafísica do espírito em teologia, filosofia ou letras desde a antiguidade, com um destaque para a sua relevância metalinguística geralmente presente em tais teorizações ou composições verbais. Dentro dessa proposta, observa-se que a concepção de espírito está intimamente relacionada à de letra ou de literalidade, ao passo que, na modernidade, essa distinção também dirá respeito à literatura. As espiritualidades trabalhadas nesse primeiro momento, no entanto, estão mais focadas sobre as que possuem uma relação mais direta com as letras católicas ou, então, que foram importantes fontes para a discussão espiritualista acontecida em *A Ordem* ou *Vida*. Nesse sentido, embora ela não tenha sido ignorada, não se trabalhou com a concepção hegeliana de espírito (*Geist*) na exposição das principais fontes para o espiritualismo católico no século XX. Ainda que seja reconhecido seu impacto nos séculos XIX e XX, tal concepção foi por diversas vezes descartada pelos debates culturais de autores católicos, a exemplo de Alceu Amoroso Lima ter afirmado que o Espírito que exsurgiria da dialética de Hegel nada mais seria do que uma sistematização do erro e um suicídio da inteligência.²¹

No segundo capítulo, intitulado *A Vida Espiritual*, foram relacionadas as grandes conversões religiosas da parte dos filhos da intelectualidade laica da Primeira República ao catolicismo até o ano de 1933, bem como as estratégias de autofundação de um pensamento católico. Assim, a adesão à neoescolástica que vinha acontecendo na Europa, bem como a monumentalização de seus próprios membros falecidos, como Jackson de Figueiredo ou Farias Brito, foram maneiras

²¹ ATHAYDE, Tristão de. Nota. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 304-307, mai. 1931.

de autolegitimação dos intelectuais estudados. Dentro desse primeiro momento estudado, a espiritualidade também é manifesta enquanto uma metamorfose interrompida, tal como na figuração de uma borboleta espiritual que não eclode de seu casulo antes da morte, assim como nas teorizações de uma eugenia espiritual, tema que repercutiu na França e na Argentina.

O capítulo seguinte, *O mundo sobrenatural*, que trata do período entre 1933 e 1935, foca na radicalização desse processo de metamorfoses espirituais, justamente quando o neotomismo teve seu apogeu nas letras católicas brasileiras, além de ser o momento no qual a revista *Vida* esteve ativa. A partir de então, o realismo metafísico já não mais se restringe aos âmbitos filosóficos e teológicos como antes, e começa a focar também em fatos comuns da vida, como a educação, a política, os conflitos trabalhistas, entre outros. O grande detalhe é que a maneira espiritualizada de lidar com a vida trabalhava sempre indiretamente com o mundo, no intuito de ordenar ou dirigir a cultura pela revelação da correta disposição de seus elementos em uma hierarquia valorativa. Também se discute a disseminação de um referencial católico de pensamento estético, o qual teve certos pontos de contato com vanguardas abstratas, como o coletivo *Cercle et Carré* na França ou o trabalho de Ismael Nery no Brasil, assim como teve alguns pontos de atrito em relação à antropofagia de Oswald de Andrade.

No quarto capítulo, intitulado *A Guerra Santa*, tratando dos anos entre 1936 e 1938, o grande pano de fundo para a discussão foi a exaltação dos discursos em torno do catolicismo frente à Guerra Civil Espanhola, conflito que teve mais impacto na revista *A Ordem* do que o golpe no próprio país, quando se cria o Estado Novo em 1937. Dentro desse contexto, as figurações do soldado anônimo morto e a reivindicação de uma geração²² anterior de escritores católicos, como Charles Peguy, fazem parte de um todo no qual a espiritualidade passa a ser compreendida como *força* e não mais como especulação teórica ou abstração do mundo. Esses anos ainda compreendem o início de um maior cosmopolitismo em *A Ordem*, tanto pela vinda do filósofo neotomista Jacques Maritain à América do Sul quanto pela maior

²² É possível compreender essa reivindicação que se fez em paralelo ao conceito de geração descrito por Ortega y Gasset, no qual uma minoria culta e sensível reivindica para si a voz de toda uma massa e que, além disso, compartilham de certa idade e ideais. ORTEGA Y GASSET, José. La idea de las generaciones. In: *Obras Completas*. Madri: Ed. Revista de Occidente, 1966, p. 154-150.

interação de escritores e intelectuais católicos na região, especialmente entre Brasil, Uruguai e Argentina.

O quinto e último capítulo, *A queda do céu*, abarca um período mais abrangente que os demais, ou seja, foca de 1939 a 1945, justamente o período da Segunda Guerra Mundial. É também o momento no qual o Brasil recebeu alguns intelectuais católicos exilados, como Georges Bernanos, Roger Bastide e Otto Maria Carpeaux, os quais estiveram muito próximos da intelectualidade espiritualista em torno da revista *A Ordem*. E curiosamente, tanto da parte de brasileiros como de estrangeiros, a ideia de utopia volta a ser refigurada enquanto uma espiritualização do novo homem. No mais, parte da poesia da revista passa então a considerar com maior abertura a formalidade e a materialidade do texto, de sorte que o sentido espiritual já não consiste na intelecção por detrás da letra, mas em uma funcionalidade operada ao nível da superfície. Assim, contrapõe-se à verticalização do pensamento por parte do impacto do realismo tomista da década de 30 em *A Ordem*, um modo horizontal e escatológico de lida com o texto. Ao final, essa escatologia também é pensada ao nível da cultura, na qual a intelectualidade católica já não mais se vê na obrigação de fornecer as chaves do céu, mas eminentemente em compreender a sociedade ordenada por um espírito que ganha ares de organicidade.

1. ESPÍRITO E ORDEM, ESPÍRITO E LETRA

1.1. O espírito na antiguidade: princípio da vida e teleologia

O filósofo milesiano Anaximandro pensou um princípio ontológico (*arkhé*) geral e infinito (*apeiron*). Essa noção de algo que concomitantemente cria e corrompe ficou registrada em um fragmento bastante obscuro mencionado por Simplicio da Sicília²³: “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o [princípio] necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.”²⁴ Esse princípio, embora geral e infinito e gerador de todas as coisas, não seria determinado como matéria ou como qualquer um dos elementos da natureza: ar, água, terra ou fogo. Anaximandro, portanto, revisitado diversas vezes por pensadores como Aristóteles, Teofrasto e Simplicio, ao mesmo tempo em que fomentou a discussão sobre a distinção de um princípio ontológico geral, estabeleceu também sua incognoscibilidade e indeterminação. Conclui-se, a partir daí, que a

²³ *Física*, 24, 13. *Comentários sobre a Física de Aristóteles*, 24, 13. A versão grega do fragmento utilizada foi a da compilação: DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, v. 1. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1906, p. 16. Original: “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.”

²⁴ Não se sabe ao certo quanto dessas palavras são exatamente de Anaximandro. No entanto, o texto do neoplatônico Simplicio é suficiente para demonstrar um rumo determinado nos estudos do pensamento de Anaximandro. Aqui foi utilizada a tradução mais difundida em português, constante do volume sobre os Pré-socráticos da coleção *Os Pensadores* da editora Nova Cultural. PRÉ-SOCRÁTICOS. José Cavalcante de Souza (Org.) São Paulo: Abril, 1996. (Os Pensadores) Em sua recompilação do fragmento de Anaximandro, Charles Kahn (1960) sustentou uma opinião diversa no sentido de que não há sequer a palavra *apeiron* na versão de Simplicio, que seria a mais confiável. Sustenta o autor (1960, p. 185) que, embora seja possível pensar nas ideias de ação e reação ou ainda justiça ou injustiça dos elementos, não há material suficiente no texto de Anaximandro via Teofrasto e Simplicio para sustentar uma doutrina do infinito, isto é, *apeiron*. Contudo, convém para este estudo considerar mais do que algum sentido original, a maneira pelo qual o fragmento foi lido, sendo muito mais interessante simplesmente levar em consideração que Aristóteles ou o próprio Simplicio em suas respectivas físicas relacionam Anaximandro com a criação de um princípio indeterminado diverso dos elementos naturais.

infinitude da *arkhé* consiste em nunca se identificar com o que ela própria cria.²⁵

Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, por sua vez, continua a pensar um princípio infinito para a geração das coisas. Diferencia-se do mestre por não mais aceitar a tese sobre a pura indeterminação, e, em sua resposta, afirma tal princípio como sendo o ar (*áer*). O ar tem a característica de ser o mais sutil, neutro e imaterial dos elementos, mas, ainda assim, ao se nomear o princípio ilimitado com um dado mais palpável da realidade, irremediavelmente também se começa a determiná-lo. A esse respeito, o próprio compilador Simplicio asseverou que, tal como Anaximandro, Anaxímenes afirma “uma só é a natureza subjacente, e diz, como aquele, que é ilimitada, não porém indefinida, como aquele (diz), mas definida, dizendo que ela é ar.”²⁶ Já no fragmento legado por Aécio, Anaxímenes entenderia que: “como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopra e ar os mantém.”²⁷ Nesse fragmento de Anaxímenes, o princípio infinito que geraria todas as coisas passa a ser considerado como aquilo que mantém íntegros a alma (*psyché*) e também o universo (*kósmos*). Tal princípio, porém, aí é identificado com o ar, mas, pela primeira vez, é também nomeado enquanto *pneûma*, cuja tradução mais direta poderia ser simplesmente um sopro de ar infinito, prima expiração, que seria a fonte das teorizações pneumatológicas no sentido médico²⁸ do termo. Anaxímenes, portanto, passa a ser reconhecido

²⁵ A versão em grego desses textos pode ser encontrada na edição de Hermanus Diels, de 1882, intitulada “*In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*”, bem a tradução simultânea ao inglês da Física de Aristóteles (1806) com os comentários de Simplicio nos trabalhos de Thomas Taylor “*The Physics*”.

²⁶ SIMPLÍCIO. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. José Cavalcante de Souza (Org.) São Paulo: Abril, 1996, p. 56. Versão grega em DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, v. 1. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1906, p. 22. Original: “μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ὀρίστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὀρισμένην, ἄερα λέγων αὐτήν.”

²⁷ ANAXÍMENES, In: PRÉ-SOCRÁTICOS. José Cavalcante de Souza (Org.) São Paulo: Abril, 1996, p. 57. O fragmento transcrito por Aécio, I, 3, 4 consta em DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, v. 1. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1906, p. 25. Original: “οἷον ἢ ψυχῇ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἤηρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἤηρ περιέχει.”

²⁸ Acerca da relação entre o espírito estoico e a medicina, afirma Levison, “A concepção de *pneuma* fomentou uma metamorfose significativa nos dois

como aquele que relacionou *arkhé* com *pneûma*, sendo certamente uma das fontes mais relevantes para a compreensão do que virá a ser o espiritualismo. Ambas as postulações, por sua vez, quando pretendem estabelecer um princípio geral e ontológico em suas respectivas abstrações da *physis*, postulam também uma teleologia, como se pode notar na menção à “ordenação do tempo” no fragmento de Anaximandro ou no fato de que, em Anaxímenes, *pneûma* é um princípio de coesão para a integridade da alma (*psyché*) e até do próprio universo (*kósmos*).

Foi apenas com os estoicos que o termo *pneûma* passou a ser melhor sistematizado e, a partir daí, passou a adquirir em cada teoria sentidos bem específicos. Uma possível conclusão mais abrangente em relação ao que era *pneûma* para os estoicos está no fato de que o consideravam inicialmente como apenas corporal e não como uma entidade suprassensível ou separada dos seres. A esse respeito, Giovanni Reale foi bastante afirmativo quanto a uma característica materialista do vitalismo dos estoicos. Para esses, “o ser enquanto tal, então, é materialidade e corporeidade. [...] Corpo é Deus, corpo é a alma, corpo é o bem, corpo é o saber, corpos são as paixões, corpos são os vícios e corpos são as virtudes.”²⁹ A corporalidade é, portanto, o ponto de partida para se pensar os principais conceitos estoicos, inclusive com relação ao *pneûma*.

Zenão de Cítio, fundador da escola da *Stoa* (Pórtico), referiu-se a um fogo mais elevado que o comum, o qual acometeria a alma (*psyché*). Essa alma, por sua vez, estaria inserida em um universo (*kósmos*) que também seria vivo e dotado de razão graças a um único princípio vital.³⁰ A esse respeito a leitura elaborada na primeira metade

primeiros séculos do pensamento estoico, em grande medida pelo crescente prestígio dos médicos alexandrinos, os quais asseveravam papéis cada vez mais importantes ao *pneuma* na medicina humana.” LEVISON, John. *Filled with Spirit*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2009, p. 138, tradução nossa. Original: “The two conception of *pneuma* underwent significant metamorphoses in the first two centuries of Stoic thought, due in no small measure to the growing stature of Alexandrian physicians, who accorded increasingly dominant roles to the *pneuma* in human physiology.”

²⁹ REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*, v. 3. Milão: Vita e Pensiero, 1997, p. 353. Original: “L’essere in quanto tale, dunque, è materialità e corporeità. [...] Corpo è Dio, corpo è l’anima, corpo è il bene, corpo è il sapere, corpi sono le passioni, corpi sono i vici e corpi sono le virtù.”

³⁰ A esse respeito as fontes são variadas, como se pode perceber nos depoimentos sobre Zenão da parte de Sexto Empírico (*Adv. Math.* IX, 101), Tertuliano (*de Anim.* C. 5), Santo Agostinho (*Civ. Dei* XIV), entre outros.

do século XX por Gérard Verbeke estipulou que “esse termo [*pneûma*] era conhecido muito antes de Zenão de Cítio pelos médicos da escola siciliana bem como por Diocles de Caristo, os quais o utilizavam para designar o sopro vital do homem, constituído pela circulação do sangue.”³¹ A partir daí Verbeke afirma que o estoicismo, e, em primeiro lugar, Zenão de Cítio, devem mais o conceito de *pneûma* à própria pneumatologia do que às fontes filosóficas de pensadores predecessores, como Anaxímenes para a importância do ar, ou mesmo a Heráclito em relação ao princípio vital.³²

Cleantes de Assos, sucessor de Zenão como líder do pensamento do Pórtico, mantém a corporalidade do princípio vital, mas passa fixar o termo *pneûma* a tal princípio, o qual antes era indistinto de *logos*. No que se sabe de suas teorizações, Cleantes manteve a corporalidade da concepção pneumática de Zenão. Ao tentar compreender melhor a natureza desse princípio vital, terminou por se afastar um pouco da medicina, abrindo caminho para uma “espiritualização” do *pneûma*³³, pois passou pensar tal noção no próprio universo, estabelecendo que o termo *pneûma* perfaz, em cada caso, uma hegemonia que anima os mais diversos corpos podendo mantê-los juntos. Por tal razão, Cleantes ficou conhecido por pensar em termos vitalistas algo como uma alma do mundo, tendo em vista que o *pneûma* poderia se dar tanto no âmbito da *psyché* como no do *kósmos*. A esse respeito, vale ler a compreensão de Cícero sobre o predecessor estoico, no qual diferencia um fogo ordinário e destrutivo, tal qual o conhecemos na combustão, de um fogo elevado e criador, que seria inerente aos seres vivos:

[Cleantes] nega que haja dúvida sobre qual dentre esses dois fogos seja semelhante ao sol, pois o sol também opera para que todas as coisas floresçam e que se

³¹ VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945, p. 2. Original: “ce terme était connu bien avant Zénon de Cittium par les médecins de l'école sicilienne et par Diocles de Caryste, qui s'en servaient pour designer le soufle vital de l'homme, constitué par les effluves du sang.”

³² VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945, p. 16.

³³ Cf. VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945, p. 46-47.

desenvolvam cada qual conforme seu gênero. Portanto, dado que o fogo do sol é semelhante àqueles dos fogos que existem nos corpos dos seres animados (*animantium*), também cabe ao sol ser vivo. Isso também cabe igualmente a todos os outros astros originados do calor celeste, que é chamado de ar (*aether*) ou céu (*caelum*).³⁴

É interessante notar que a imanência e a corporalidade da noção de *pneûma* em Cleantos não significam exatamente uma falta de metafísica. Muito pelo contrário, seu conceito é fortemente teleológico ao apontar uma funcionalidade da parte do *pneûma*, algo que já estava de certa forma presente em Zenão, que pensava o princípio vital como *logos*. Assim como o coração seria o *hegemónikon* para os homens o sol seria o *hegemonikón*, um centro da vida para o *kósmos*, aquele fogo sutil que regula os movimentos que dá coesão aos corpos. Isso indica que, por mais corporal que fosse o *pneûma* para os estoicos, já se começa com Cleantos a pensá-lo em termos de inteligibilidade.

Esse rumo de intelectualização do *pneûma* vai ganhar destaque algumas décadas depois com Posidônio de Rodes, o qual terá maior apreço pela obra de Platão que os seus antecessores da *Stoa*. Tendo sido conhecido pessoalmente por figuras como Cícero e Pompeu no século I a. C, vai afirmar que o *pneûma* age de modo semelhante a um demônio (*δαίμων*, *daímon*) que penetra cada ser, a ponto de governar o universo inteiro rumo à superação. Platão também é retomado por Posidônio de Rodes quando se refere a um mundo inteligível oposto ao sensível para afirmar que a alma do mundo se encontraria em um espaço intermediário entre sensibilidade (alta) e inteligibilidade (baixa), encontrando-se em um lugar privilegiado dentro de uma escala dos seres.³⁵ Em suma, Posidônio não sai exatamente da imanência que era

³⁴ *De natura deorum*, II, XV, 41. CÍCERO. *De natura deorum* with an English translation of H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967, p. 160-163, tradução nossa cotejada com a versão inglesa presente na mesma obra. Original: “Negat ergo esse dubium horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat ut omnia floreant et in suo quaeque genere pubescant. Quare cum solis ignis similis eorum ignium sit qui sunt in corporibus animantium, solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra quae oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur.”

³⁵ Essa temática foi trabalhada por: MERLAN, Philip. *Beitrag zur Geschichte des antiken Platonismus*. *Philologus*, Munique, v. 89, n. 35-53, p. 197-214, 1934.

comum aos estoicos, mas também afirma uma alma do mundo que possuiria racionalidade, como um demônio. Por isso mesmo, não se confundiria com os primeiros inteligíveis (*prôta noetá*). “Posidônio sem dúvida alguma preparou as vias para a espiritualização, pelo fato de que introduziu em sua psicologia e em sua teologia um certo dualismo.”³⁶

Diógenes Laércio em sua compilação *A vida dos filósofos ilustres* relaciona uma opinião comum entre Zenão, Crísipo e Posidônio sobre a natureza dos deuses. Para os três, “a substância de Deus é o kósmos inteiro e o céu.”³⁷ O conhecimento do princípio de tudo, para o estoicismo, aos poucos passa a não mais ser tarefa do conteúdo dos sentidos, mas eminentemente da inteligência, abrindo assim caminho para uma concepção transcendente de espírito. Tanto pela consideração do céu como o princípio dominante do mundo, o *hegemonikón* que o governa, quanto pela reivindicação da separação platônica entre sensível e inteligível na pneumatologia.

A filosofia estoica, mesmo mantendo uma física profundamente monista e uma pneumatologia profundamente marcada pela corporalidade, abriu espaço para uma posterior espiritualização, tarefa que será retomada pelos neoplatônicos. Vale assinalar também que a complexificação dessa temática na antiguidade não se deu sempre de maneira muito rigorosa quanto à terminologia e que, por vezes, termos como *pneûma* ou *noûs* eram aplicados indistintamente pelos estoicos. Mas essa suposta falta de rigor terminológico é muito significativa, pois reflete, em grande parte, o grande ecletismo do período helenístico. A leitura profundamente analítica de Michael J. White³⁸ se refere a um certo nominalismo da parte dos estóicos para permitir a adequação de termos a princípio problemáticos para sua concepção monista de *kósmos*. Assim, os estoicos não teriam se preocupado tanto em manter a coerência,

³⁶ VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut superieur de philosophie, 1945, p. 142. Original: “Posidonius a sans aucun doute préparé les voies à la spiritualisation, du fait qu'il a introduit dans sa psychologie et dans sa théologie un certain dualisme.”

³⁷ Diog. Lae. VII, 148. LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2014, p. 214. Original: “οὐσίαν δὲ θεοῦ... Τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.”

³⁸ WHITE, Michael J. *Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)*. In: *Os Estoicos*. INWOOD, Brad. (Org.). Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 152.

preferindo, em vez disso, invocar o vocabulário dualista ou pluralista da cosmologia, da medicina e da teologia gregas tradicionais. Uma vez que um pensador estoico tenha chegado à compreensão da unidade e da coesão essencial do ‘todo’, pode parecer consideravelmente menos importante qual dos termos a seguir se usa para designar o “aspecto ativo” daquele todo essencialmente corpóreo: *pyr*, *to hegemonikón*, *pneûma*, *theós*, *noûs*, *spérma*, *héxis* ou *tonikè kínsis*. Mesmo existindo diferenças contextuais — ou nem tanto — entre esses termos, em um sentido faz-se por meio de todos eles referência à mesma coisa (corpórea), e conota-se tal mesma coisa (corpórea) sob o aspecto ativo.³⁹

Por isso, agora a questão de seus individualismos ou monismos, os estoicos se preocupavam em ampliar o domínio do saber para além de um agnosticismo e, para tal, não era imperativo o rigor conceitual. Para o estoicismo de Posidônio, que sucedeu a reviravolta dada por Panécio, fortemente ecletizante em função da condição da Grécia do período helenístico e a expansão romana⁴⁰, era preciso uma filosofia muito mais cosmopolita do que aquela da *pólis* ateniense. A ampla polissemia do estoicismo do contexto cosmopolita e eclético da grécia helenística e, posteriormente, da Roma imperial, também revela uma continuidade da afinidade de termos gregos como *pneûma*, *physis* e *noûs*. A esse respeito, Eric Voegelin teoriza que os estoicos, na avidez de pensar em um mundo bastante complexo, tiveram uma atitude de literalizar anacronicamente conceitos e termos de épocas passadas sem a devida profundidade especulativa dos antigos, como os do tempo da grécia jônica de Anaximandro e também da época da *pólis* de Platão ou Aristóteles. O resultado dessa atitude foi um ecletismo que literalizou

³⁹ WHITE, Michael J. *Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)*. In: *Os Estoicos*. INWOOD, Brad. (Org.). Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odyseus Editora, 2006, p. 152.

⁴⁰ Para Reale (Op. cit, p. 437), Panécio reinventa a filosofia do pórtico no período helenístico ao absorver o máximo da condição cosmopolita que se impunha e do intercâmbio maior com Roma, em outras palavras, “inaugura nel Portico una tendenza ecletticheggiante che tiene conto delle critiche scettiche, del nuovo spirito della romanità, delle dottrine di Platone e del Peripato.”

símbolos⁴¹ e transformou a filosofia em proposições relativas a objetos imaginários. Assim, “deformam a história substituindo o significado experimental dos símbolos por um novo significado literal-alegórico.”⁴²

Curiosamente os estoicos foram os primeiros a sistematizar o conceito de espírito e, paralelamente, foram aqueles que sistematizaram o que atualmente se conhece como signo linguístico. É possível atribuir aos estoicos⁴³ a separação da palavra, por um lado, em significante, ou seja, a parte exterior, corpórea, sonora ou visual; por outro lado qualificaram o significado como a parte inteligível, incorpórea, ou o conteúdo; e, por fim, para mediar essas noções conceberam o referente, que nada mais seria do que o próprio objeto significado. Evidentemente, o conceito de signo variou ao longo do tempo e a compreensão estoica com certeza não é a mesma da escolástica e tampouco é a de Saussure no século XX. Apenas se quer destacar aqui a novidade de se considerar a palavra por uma relação entre um polo corpóreo e outro incorpóreo tal como pensada pelos estoicos.

Há de se fazer uma menção ao fato de que os usos do termo *spiritus* nas letras latinas muitas vezes trazem consigo a concepção estoica imiscuída a outras novas. Em textos a partir do século I a. C que não intentam necessariamente um raciocínio filosófico, a polissemia do termo aumenta consideravelmente. Ovídio, por exemplo, em suas *Metamorfoses*, ilustra a metempsicose do pitagorismo, ou seja, a

⁴¹ Em geral nesta exposição o termo símbolo será sempre tomado, salvo alguma indicação, como um significante que adquire certa universalidade por convenção, impressão pessoal, tradição ou crença, não sendo, portanto, arbitrário da mesma maneira que o signo. Toma-se como exemplo a bandeira de um país, uma figuração que não pode ser substituída por outras para cumprir a mesma função. Esse uso também pode ser observado dentro da concepção dada por Saussure, quando rejeita o termo símbolo para descrever a entidade psíquica arbitrária, que é o signo: “O símbolo tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; êle não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo.” SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antonio Chelini José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 82.

⁴² VOEGELIN, Eric. *A era ecumênica*. Tradução de Edson Brini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 98.

⁴³ Essa atribuição encontra-se descrita em *Contra os Matemáticos* VIII, 11-12 por Sextus Empiricus, tema que foi também trabalhado recentemente por: TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 18.

transmigração das almas imortais em diversos corpos. No entanto, utiliza o termo *spiritus* no sentido de alma, equiparando essas noções:

omnia mutantur, nihil interit: errat et illinc
huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
spiritus eque feris humana in corpora transit,
inque feras noster nec tempore deperit ullo,
utque novis facilis signatur cera figuris
nec manet ut fuerat nec formas servat eosdem,
Sed tamen ipsa eadem est, animam sic temper
eandem
esse, sed in varis doceo migrare figuras.⁴⁴

Dentro das letras latinas o termo espírito ainda ganha o sentido de dom divino da poesia, a inspiração dos deuses que possibilita a adivinhação e a versificação. Em suas Odes Horácio utilizou *spiritus* para se referir à inspiração causada por Apolo, o qual, além de lhe dar o espírito da poesia, deu-lhe o nome de poeta.

Spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem
carminis nomenque dedit poetae.
Virginum primae puerique claris
patribus orti⁴⁵

O espírito divino de Horácio relacionado com o fazer poético dado por Apolo ou pelas musas, que foi muito comum no período⁴⁶, não

⁴⁴ *Metamorfoses*, XV, 165-168. OVÍDIO. *Metamorphoses with an English translation by Frank Justus Miller*, t. 2. Londres: William Heineman / Cambridge: Harvard University Press, 1946, p. 336-337. Tradução nossa cotejada com a versão inglesa da mesma obra. “Tudo se transforma, nada morre. O espírito erra. Vem aqui e acolá e ocupa qualquer membro que lhe apraz. O espírito muda de feras para corpos humanos e dos nossos volta aos das feras, mas nunca perece. Apesar da cera ser marcada por figuras, não permanece como era antes e tampouco mantém a forma por muito tempo, mas ainda permanece a mesma cera. Assim ensino que o espírito é sempre o mesmo, embora migre entre corpos sempre em mutação.”

⁴⁵ *Carmina* IV, 6, 29-30. HORÁCIO. *Odes et épodes: texte établi et traduit par F. Villeneuve*. Paris: Les belles lettres, 1991, p. 170-171. Tradução nossa cotejada com a versão francesa na mesma obra: “Febo deu-me o espírito, Febo deu-me a arte do verso e o nome de poeta. Da primeira dentre as virgens, do filho afamado por pais ilustres.”

corresponde exatamente ao sentido preciso que a filosofia dos estoicos cunhou ao termo *pneuma*. Mesmo assim, o espírito poético não necessita ser lido como alguma transcendência, tratando-se simplesmente de um modo de ser diverso, que retira o poeta de si para elevá-lo a outro plano de expressão. Inclusive na Antiguidade, falar que algo é divino não implica uma necessária espiritualização como no uso corrente do termo. Tampouco referir-se a algum deus implica em um ser eterno. Conforme o entender de Kerényi, tanto em grego quanto em latim, o termo *deus* ou *theós* no singular não necessariamente implicava um sujeito, mas também o que hoje se entende por predicativo. Por exemplo, era plenamente compreensível falar “é deus ajudar os pobres”⁴⁷, nada mais do que um acontecimento mundano. Por isso, dentro desse contexto de equiparação entre *spiritus* e dom divino, o deus que surge “é o *acontecimento divino*: *theós* acontece temporalmente neste mundo e está totalmente presente neste acontecer.”⁴⁸

Diante desse rápido panorama sobre as algumas manifestações dos termos *pneûma* e *spiritus* na antiguidade pré-cristã, fica clara uma grande variedade de usos para eles. Em todos os casos, ainda não é possível falar de uma “espiritualização” plena dos termos, no sentido de considerá-los como absolutamente transcendentais. Há apenas a menção a um princípio ou corpo de matéria extremamente sutil, seja ela ar, fogo, éter, quintessência ou mesmo luz. Contudo, cumpre demarcar neste ponto da investigação uma progressiva tendência de determinação do espírito durante a antiguidade. Se para Anaximandro o *pneûma* era indeterminado, os estoicos vão com o tempo dar-lhes cada vez mais

⁴⁶ Virgílio dá outro exemplo dessa equiparação do espírito ao deus Apolo quando se refere à atitude da profetisa Cassandra, princesa de Troia: “divini signa decoris, / Ardentesque notate oculos; qui spiritus illi, / Qui vultus, vocisve sonus, vel gressus eunti” *Eneida*, V, 647-649. “Notai os sinais de uma beleza divina nestes olhos ardentes, neste espírito (ou sopro), neste rosto, no som desta voz ou nos passos caminhados.” VIRGÍLIO, Públio Maro. *Eneida* brasileira. Tradução de Manoel Odorico Mendes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008, p. 202. Observação: apesar da utilização da versão latina desta obra, preferiu-se utilizar uma tradução própria fora da métrica apenas para ressaltar a temática do espírito.

⁴⁷ Cf. KÉRENYI, Karoly. *La religión antigua*. Tradução de Adan Kovacsics e Mario León. Barcelona: Herder, 2012.

⁴⁸ KÉRENYI, Karoly. *La religión antigua*. Tradução de Adan Kovacsics e Mario León. Barcelona: Herder, 2012, p. 158. Original: “*Lo que irrumpe es el acontecimiento divino: theós acontece temporalmente en este mundo y está del todo presente en este acontecer.*”

predicados precisos chegando ao ponto de, na literatura latina dos séculos I a. C. e I d. C, haver uma equiparação entre *spiritus* e manifestações mundanas do divino, como de Apolo ou das musas. Já entre os neoplatônicos⁴⁹ a determinação do *pneûma* é de tal modo evidente que o termo chega a perder seu estatuto de princípio geral, sendo apenas um invólucro sutil e efêmero que serve de mediador entre corpo e alma. Entretanto, algo que fica evidente em todas essas concepções é a carga teleológica que sempre está acompanhada dessas conceituações apresentadas. Enquanto o *pneûma* para Anaximandro, Anaxímenes e os estoicos em geral é um princípio vital que rege igualmente o kósmos, está implícito nesses conceitos um ideal de

⁴⁹ Uma investigação mais aprofundada sobre o sistema neoplatônico aumentaria em excesso a exposição do tema sem, no entanto, contribuir diretamente para a argumentação pretendida. Apenas para fazer constar algumas linhas gerais sobre o assunto, vale salientar que o pensamento neoplatônico toma a doutrina dualista da filosofia de Platão para elaborar um sistema filosófico completamente contrário à visão de mundo monista e materialista dos estoicos. Nem por isso, o significado do termo *pneûma* vai deixar de ser uma substância material. O *pneûma* neoplatônico, por isso, passa a ser um veículo de matéria sutil — mas ainda assim matéria — que perfaz a ligação entre a alma imortal, indivisível e imaterial com o mundo temporal e perceptível pelos sentidos. Plotino mantém a materialidade para o conceito de *pneûma*, e, por isso, não o considerou como um ente material responsável pelo princípio da ordem e da inteligência do universo e dos homens, razão pela qual será a *psyché* que adquirirá o papel primeiro de organizar a matéria e possibilitar a contemplação dos graus mais altos de racionalidade. “Como, a não ser pela alma, pode esse pneuma ter ordem, razão e inteligência?” [Τίς γὰρ τάξις ἐν πνεύματι δεομένῳ παρὰ ψυχῆς τάξεως ἢ λόγος ἢ νοῦς;] *Enéada* IV, 7, 3, 29, tradução nossa. A versão utilizada foi a do banco de dados Bibliotheca Augustana mantido por Ulrich Harsch. <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/gaeca/Chronologia/S_post03/Plotinos/plo_en47.html>

Acesso em 29 out. 2014.

Dentro desse sistema, o *pneûma* pode ter sido escamoteado, chegando ao ponto de se poder suspeitar se o próprio termo *Noûs*, intelecto, não seria mais apropriado para se pensar no espírito. Dessa fratura do mundo, surgiram duas principais atitudes da parte dos discípulos de Plotino. De um lado, os que almejavam dar maior ênfase à iluminação mística da subida intelectual, destacando-se entre eles Jámblico e Proclo, os quais legaram a descrição de um mundo espiritual repleto de demônios, deidades orientais, entre outras noções esotéricas que se difundiam na cultura helenística. Por outro lado, Porfírio tentou reestabelecer o pensamento de Plotino no que este possuía de mais filosófico, primando sobretudo pela organização dos conceitos em vez do ideal de iluminação que a dialética poderia proporcionar.

harmonização. Por outro lado, na literatura latina o termo *spiritus* chega a ser utilizado como acontecimento divino que faz difundir como um sopro as emoções mais sublimes ou o ideal da beleza verbal. Por isso, nas principais fontes ocidentais sobre o espiritualismo, nota-se sempre a adequação de um princípio a uma finalidade (*télos*) que o acompanha.

1.2. A espiritualização do *pneûma* na antiguidade tardia

O pensador judeu Fílon de Alexandria realizou um maiores pontos de virada na temática do espírito ao relacionar o *pneuma* dos estoicos à concepção bíblica de *ruah*, o sopro divino pelo qual o Deus descrito no livro do Gênesis dá a vida. Nem por isso, se pode dizer que esse impacto tenha se dado por uma novidade abrupta do monoteísmo abraâmico sobre o paganismo ou mesmo pela inserção de uma tradição religiosa alienígena na cultura ocidental clássica, visto que ele próprio foi um autor cujo pensamento surgiu dentro de um contexto profundamente eclético.

Embora tenha se esforçado para ler a filosofia ocidental amparado por conceitos da Bíblia judaica, trabalhou sempre com a Septuaginta, ou seja, a versão grega dos escritos sagrados, sendo discutível se ele próprio dominava a língua hebraica.⁵⁰ Isso, por conseguinte, não quer dizer que o autor não dominasse conceitos básicos de sua religião, mas que teve uma relativa liberdade e pouco receio em elaborar conceitos novos, aproveitando-se até mesmo de problemas da tradução do hebraico para o grego nas escrituras. Aliás, o choque entre a religião hebraica e as escrituras em grego de que dispunha foi a base para seu método analógico de interpretação, o qual considerava muito mais justificável do que as leituras literais da Bíblia. De todas as maneiras, como será possível notar, o conceito de analogia em seu pensamento demonstra um esforço de pensar no ambiente eclético da Alexandria do período ptolomaico. E a espiritualidade nesse contexto cosmopolita passa a ser considerada também como um problema linguístico.

No que diz respeito às suas conclusões metafísicas, Fílon dá um grande salto não apenas para a cultura eclética da Alexandria do século I a. C., mas também para a própria doutrina judaica. Neste sentido, há de

⁵⁰ Cf. VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoicisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1945, p. 236-259.

se afirmar que a concepção hebraica de espírito ou sopro (*ruah*) é muito anterior cronologicamente ao século I da era cristã. Já no livro do Gênesis, componente do Pentateuco, principal escritura da religião judaica, Deus teria dado ao homem na hora da criação um sopro vital para elevá-lo além de um molde de barro. “Então Iahweh Deus modelou o homem (*adam*) com a argila (*adamah*) do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida (*ruah*) e o homem (*nefesh*) se tornou um ser vivente.”⁵¹ A vida do homem criado do barro em seu estágio final, portanto, se dá por um sopro e, de modo semelhante ao pensamento grego antigo, a vida se relacionaria com a respiração. A utilização de *ruah* é abundante no conjunto dos textos sagrados do judaísmo, podendo ser encontrada também em Eclesiastes (9, 5-6), Jó (32, 8), Isaías (40, 12-13), entre outras passagens.

Fílon de Alexandria, com uma vasta erudição sobre a filosofia grega que lhe antecedeu, tendo lido o Gênesis em grego, escreveu o sopro de Deus por meio do termo *pneûma*. Contudo, além de ter usado o termo para se referir ao ar, ao princípio vital dos estoicos ou mesmo como o entendimento,⁵² a grande novidade do autor está no entendimento do *pneûma* como um sopro profético. Em *De Vita Mosis* Fílon narra um episódio em que o profeta vai falar ao povo e, subitamente, fica acometido pela posseção do espírito divino. “Então ele lhes falou ainda de pé. Mas após um curto período de tempo ele ficou inspirado por Deus e, cheio do Espírito Divino (*katapneusteis*) e também sob a influência daquele Espírito que foi acostumado a estar nele, profetizou nesses termos...”⁵³ Quando Moisés recebe o espírito,

⁵¹ *Gênesis*, 2, 7. Para as citações bíblicas utilizou-se no trabalho as traduções da edição em língua portuguesa coordenadas por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson da Bíblia de Jerusalém, a qual considerou os textos originais em aramaico, hebraico e grego e a versão francesa para as notas textuais e introdução: BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

As citações subsequentes apenas trarão a numeração canônica do texto bíblico e sem abreviações, não fazendo referência à página da edição utilizada, visto que a informação não traria mais precisão e tampouco ajudaria na comparação com outras versões do texto bíblico.

⁵² Os quatro diferentes usos aqui tomados foram objeto de estudo de Gérard Verbeke, 1945, p. 236-260.

⁵³ Tradução nossa cotejada com a versão inglesa YOUNG, C. D. *The works of Philo Judaeus*, v. 3. Londres: Henry G. Bohn, 1885, p. 39. Original: “καὶ ταῦτα μὲν ἔτι καθεστὼς διεξῆκει· μικρὸν δ’ ἐπιστῶν ἐνθους γίνεται καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτᾶν αὐτῷ πνεύματος καὶ θεσπίζει προφητεῶν τάδε:”

tem sua razão abandonada para que o próprio Deus dos judeus profetize em favor de seu povo. Esse transcendentalismo que vai elevar a sabedoria maior a um nível não mundano e não humano também vai, conforme Reale, “transportar a teologia do âmbito da física (que advém pura cosmologia) para o âmbito da ética e por expressamente como momento culminante da ética o conhecimento do criador.”⁵⁴ Como foi visto anteriormente, o termo *pneûma* sempre se relacionou com algum conteúdo de cunho teleológico como, nos estoicos, através da propagação da harmonia do kósmos. Fílon de Alexandria, por sua vez, elevou a noção de *pneûma* a uma indistinção com a divindade superior, de modo a legar um conceito de espírito dificilmente dissociável de uma concepção religiosa de sagrado. É nesse sentido o entender de Levison quando afirma sobre Filon que “Seu movimento para além da posição estoica, de fato, é o maior indicador de como ele estima o sopro de Deus e de quanto considera este fragmento do espírito divino como superior ao puro éter ou mesmo como ele se compromete com a convicção de que o espírito interior é não-criado e imaterial.”⁵⁵

É bem verdade que o *pneûma* enquanto possessão por um deus possui uma semelhança gritante com a noção platônica de inspiração divina ou entusiasmo. De fato, o próprio Fílon chega a comparar que o anjo (*aggélous*) das escrituras se correspondia com os (*daimonas*) dos filósofos, como em Platão nos diálogos *Íon* (675d-e) ou *A República* (620d).⁵⁶ Contudo, diferentemente do platonismo, Fílon vê um sentido

Versão obtida em: *Philo Judaeus De vita Mosis* (ed. L. Cohn) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, v. 4. Berlim: Reimer, 1902 (repr. De Gruyter, 1962), pp. 119–268.

⁵⁴ REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*, v. 4. Milão: Vita e Pensiero, 1997, p. 267, tradução nossa. Original: “*Filone, infatti, trasporta la teologia dall’ambito della fisica (Che diventa pura cosmologia) a quello dell’etica e pone espresamente come momento culminante dell’etica la conoscenza del Creatore.*”

⁵⁵ LEVISON, John. *Filled with Spirit*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2009, p. 148, tradução nossa. Original: “*His movement away from the Stoic position, in fact, is a key indicator of how highly he prizes God’s inbreathing, how much he considers this fragment of the divine spirit to be superior to the purest aether, how committed he is to the conviction that the spirit within is uncreated and immaterial.*”

⁵⁶ No estudo sobre o espírito entre os judeus do século I, John Levison explora bastante o tema e elenca a seguinte passagem de Fílon, aqui traduzida ao português: “Estes são chamados demônios pelos outros (que não Moisés) filósofos, mas ‘anjo’ é o modo sagrado de recordá-los ou ainda mensageiros,

positivo no abandono momentâneo do intelecto (*noûs*) em favor do espírito (*pneûma*) para a vinda da verdade. E a verdade a partir de então passa a ser: a) advinda de uma inteligência não materializada e, principalmente, b) se dá na forma de revelação profética. Portanto, Fílon “inaugura a aliança entre fé bíblica e razão filosófica helênica, que era destinada a possuir ainda maior sucesso com a difusão da doutrina cristã e da qual deverão surgir as categorias do pensamento dos séculos sucessivos.”⁵⁷

A revelação por um espírito profético em Fílon de Alexandria passa, por sua vez, a ser a principal fonte da antiguidade para a elevação do *pneûma* rumo a uma noção de transcendência. E assim o fazendo, abre caminho para a espiritualização do sopro, a qual foi continuada pelos evangelhos cristãos bem como pela teologia que se seguiu. Tal consideração é suficientemente aceita mesmo por filólogos que se especializaram sobre a discussão acerca do espírito na antiguidade, independentemente das divergências que tenham tido entre si. O belga Gerard Verbeke⁵⁸, nesse sentido, discorda do alemão Hans Leisegang⁵⁹ por este ter supostamente superestimado o ecletismo no pensador judeu. Já o trabalho mais atual de John Levison⁶⁰ discorda tanto do Fílon platônico descrito por Verbeke quanto do helenista de Leisegang por sustentar um necessário impacto dos estudos oraculares de Plutarco sobre Fílon. Ressalvadas as opiniões dos respectivos estudiosos acerca

utilizando-se de um título apropriado, pois ambos transmitem a vontade do Pai a Seus filhos e informa aos seus filhos a necessidade do Pai.” Original: “*These are called 'demons' by the other [than Moses] philosophers, but the sacred record is wont to call them 'angels' or messengers employing an apter tide, for they both convey the biddings of the Father to His children and report the children's need to their Father.*”

⁵⁷ REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*, v. 4. Milão: Vita e Pensiero, 1997, p. 250, tradução nossa. Original: “*inaugura quell'alleanza fra fede biblica e ragione filosofica ellenica, che era destinata ad avere così larga fortuna con la diffusione del verbo cristiano, e dalla quale dovevano scaturire le categorie del pensiero dei secoli successivi.*”

⁵⁸ VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoicisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945.

⁵⁹ LEISEGANG, Hans. *Pneuma Hagion. Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*. Leipzig: B; G; Teubner, 1919.

⁶⁰ LEVISON, John. *The spirit in first century judaism*. Boston-Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

de qual fonte da tradição foi mais impactante em Fílon, é notável como os três filólogos são unânimes em considerar Fílon de Alexandria como a principal fonte do conceito cristão de espírito que irá se suceder nos séculos seguintes. Sendo assim, para uma inserção inicial do leitor brevemente na complexidade do termo espírito por via da etimologia e da história do termo, o emprego do termo *pneûma* por parte de Fílon de Alexandria é de suma importância, visto que consistiu no ponto de virada para rumo a uma espiritualidade não mundana, não corporal e não adstrita à lógica. Essa transcendentalização foi a maneira encontrada por Fílon para fazer valer a lei da Torá mesmo no eclético mundo helênico. Acerca desse problema, em última instância, Fílon de Alexandria procurou colocar em conjunção a Lei hebraica com o *kósmos* helênico e, dessa união, surgiu o neologismo *kosmopolítes*, isto é, aquele que, habitando o mundo (ou firmamento), segue a Lei.⁶¹ Ao empreender esse processo ascensional, Fílon tem a meta de intuir um sentido divino subjacente para além do sentido superficial do mundo dos homens. Mas o encontro desse sentido superior deve partir do inferior, razão pela qual a alegoria (*allegoresis*) é um conceito chave concebido por Fílon para encontrar uma sacralidade e eternidade em um mundo ecumênico e em constantes mudanças. “O método de interpretação desenvolvido por Fílon é chamado *Allegoresis*; o padrão de problemas pressuposto engendrado pelo método compreende a concepção como a Palavra de Deus, as emissoras de razão e revelação, bem como de fé e razão, e a concepção da filosofia como a serva das escrituras.”⁶² E essa separação entre um sentido subjacente e outro superficial marcou as letras cristãs: tanto o Evangelho como, principalmente, a patrística, isto é, a teologia dos primeiros padres da Igreja entre os séculos I e VI d. C. De qualquer modo, com Fílon, o *pneûma* não apenas passa a ser transcendentalizado, ou seja, passa a ser considerado um fragmento divino e não criado, como também será a base para se pensar uma significação além da literalidade. Na literatura cristã, como se verá em seguida, o espírito passa a ser um contraponto de letra.

Os principais vestígios escritos do cristianismo primitivo hoje se encontram dispostos principalmente no *Novo Testamento* da Bíblia, o

⁶¹ Esse estabelecimento do termo *kosmopolítes*, bem como a sustentação de que Fílon inaugura o método alegórico, é defendido especialmente por Eric Voegelin em sua obra *A era ecumênica*. Sobre o assunto: VOEGELIN, Eric. *A era ecumênica*. Tradução de Edson Brini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 84.

⁶² VOEGELIN, Eric. *A era ecumênica*. Tradução de Edson Brini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 83.

qual reúne especialmente as cartas para a disseminação da boa nova, conhecidos como os quatro evangelhos canônicos, e as outras epístolas que documentam as primeiras pregações e organizações cristãs na antiguidade, além do obscuro livro do Apocalipse de João, de caráter profético. É possível perceber mesmo dentro de cada evangelho ou cada epístola usos diferenciados do termo *pneûma*.

A título de ilustração, já no Evangelho de Lucas há uma passagem interessante que relaciona a divindade com um princípio vital absoluto e onipotente. Ela trata do anúncio à virgem Maria de que ela seria fecundada pelo Espírito Santo (*pneûma hágion*) para dar à luz o filho de Deus. “Maria, porém, disse ao anjo: ‘Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?’ O Anjo lhe respondeu: ‘O Espírito Santo (*pneûma hágion*) virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus.’”⁶³ Essa revelação deixa Maria entusiasmada a ponto de contagiar terceiros, o que acontece quando se encontra com sua prima Isabel, também grávida: “Ora, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo (*pneûma hágion*)”⁶⁴ Mas, além dessa utilização do *pneuma* como um princípio vital santo ou mesmo a disseminação desse sopro, em *Atos dos Apóstolos*, atribuído a Lucas, há outras menções muito distintas aos poderes do Espírito Santo, por exemplo no momento em que Jesus, já ressuscitado, anuncia aos seus seguidores que o Espírito Santo desceria sobre eles para lhes auxiliar nas horas mais difíceis.⁶⁵ Outra curiosidade do mesmo texto está nas potencialidades adquiridas por aqueles que recebem o Espírito, como a possibilidade de bênção, curas e até mesmo do dom da glossolalia, isto é, do falar em diversas línguas, cujo maior exemplo se encontra no episódio de Pentecostes: “Apareceram-lhe, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia a se exprimirem.”⁶⁶

As epístolas de Paulo, no entanto, são as fontes que mais marcam a ampliação dos significados de *pneûma* no ocidente da antiguidade tardia e, por isso mesmo, são o principal material de estudo para a pneumatologia bíblica e uma valiosa fonte para os estudos filológicos

⁶³ Lucas, 1, 34-35.

⁶⁴ Lucas, 1, 41.

⁶⁵ Lucas, 1, 8.

⁶⁶ *Atos dos Apóstolos*, 2, 3-4.

que se fizeram sobre o tema na modernidade. Assim como em Lucas, o termo espírito é abundante e também se dá em abundantes sentidos. Uma das possibilidades de leitura é a de que Paulo reforça uma espiritualidade oposta à materialidade. Em Tessalonicenses, o apóstolo perfaz uma ênfase pela disposição lado a lado dos termos *pneuma*, *psyché* e *sôma*. “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito (*pneuma*), a alma (*psyché*) e o corpo (*sôma*) sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda do nosso Senhor Jesus Cristo.”⁶⁷ Essa passagem sobre a triplicação do ser em corpo, alma e espírito gerou diversas discussões entre teólogos e filólogos. Sobre o tema, Büchsel procurou trazer referências à tradição hebraica e, entre as conclusões de tal esforço, afirmou que a separação entre *pneûma* e *psyché* estaria de acordo com toda a tradição hebraica de *ruah*.⁶⁸ No entanto, não é possível afirmar que não haja alguma separação entre o espírito e a alma quando Paulo, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, expressamente diferencia, cosmologicamente, um espírito que vem de Deus e que diverge do espírito do mundo, em um sentido contrário, portanto, à pneumatologia estoica. Também diferencia, ao nível da pessoa, o homem psíquico, que raciocina individualmente e o homem espiritual, que pensa comunitariamente de acordo com o Espírito Santo e a lei interior dada por Cristo.

Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual,

⁶⁷ *Tessalonicenses*, 5, 23.

⁶⁸ Cf. BÜCHSEL, Friedrich. *Der Geist Gottes im Neuen Testament*. Gütersloh: Bertelsmann, 1926. “*Es ist irrig zu behaupten, dass Paulus mit (pneuma) nur den göttlichen, nicht den menschlichen Geist bezeichne, oder dass (pneuma), wo es den menschlichen Geist bezeichne, immer den göttlichen Geist Menschen bezeichne.*” (p. 16) Tradução: “É errôneo afirmar que Paulo com (*pneuma*) denote somente o divino, e que não esclareça a alma humana, ou que o espírito (*pneuma*), onde ele implica o espírito festivo da alma, sempre se refira ao espírito divino.”

ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado. ‘Pois quem conheceu o pensamento do Senhor para poder instruí-lo?’ Nós, porém, temos o pensamento de Cristo.⁶⁹

Essa separação operada por Paulo em separar o *pneûma* principalmente da *psyché* e dar um sentido novo de espiritualidade que se opõe à materialidade, entretanto, não isola o termo em uma significação unívoca. Pelo contrário, ainda em *1 Coríntios* é possível perceber um uso que muito se aproxima do de alma pessoal: “Tranquilizaram o meu espírito e o vosso.”⁷⁰ Sobre essa grande diversidade de sentido, o filólogo alemão Hans Leisegang opôs uma leitura do *pneûma* em Paulo diretamente oposta àquela de Büchsel. Abdicou de encontrar uma concisão do Novo Testamento com o Antigo e, assim, preferiu lê-lo no contexto profundamente eclético da cultura helenista pervivente no Império Romano nascente, de maneira que destaca no apóstolo Paulo sua profunda originalidade em aceitar o Messias e seu reino milenar não exatamente tal como o rei prometido dos textos proféticos judaicos, senão como um messias pneumático interiorizado nas almas dos fiéis.

A doutrina judaica tardia sobre o entre-reino, a anterior doutrina sobre o reino final dos devotos, sobre o reinado do Messias na terra, sobre a vitória de Israel sobre seus inimigos, são todas despojadas de seu conteúdo concreto. Em Paulo não há nenhuma soberania do Messias como um rei corporificado em um reino terrestre, mas sim como um Cristo pneumático que entra nas almas dos fiéis. A luta de Cristo com as potestades angélicas e com os demônios inferiores, eles que reinavam no ar e nas salas inferiores do céu, é pensada de outra forma do que a ida para o Hades do Salvador, ao mesmo tempo em que entra a morte como soberana no lugar de Satanás.⁷¹

⁶⁹ 1 *Coríntios* 2, 12-16.

⁷⁰ 1 *Coríntios* 16, 18.

⁷¹ Agradeço a Fernanda D’Avila pelo auxílio com as traduções de citações em língua alemã. LEISEGANG, Hans. *Der Apostel Paulus als Denker*. Leipzig: J.C Hinrichs’sche Buchhandlung, 1923, p. 13. Original: “Auch die spätjüdische Lehre vom Zwischenreich, der dem Ende vorausgehenden Herrschaft der Frommen, vom Königtum des Messias auf Erden, vom Siege Israels über seine

Dentro da opinião de Leisegang, que se dedicou a pensar as mudanças e significações do termo *pneûma* nas cartas de Paulo, o reino de Cristo não veio como uma encarnação de todos os reinos anteriores dos judeus na figura de um novo rei, mas como o despojamento de todo conteúdo concreto dessa figura. O resultado da vinda do messias, portanto, seria a criação de um Reino Espiritual que se estenderia desde o mundo dos vivos até mesmo o reino dos mortos, tendo em vista ter ele vencido a própria morte. Mas como o próprio filólogo ilustra, esse reino só se dá na interioridade dos crentes, como uma bênção que nada mais consiste do que na disseminação do espírito na alma dos fiéis. Essa leitura, aliás, demonstra-se muito pertinente para a conclusão de que o reino de Cristo não é corporal, mas também não é psíquico, pois não se realizaria sem a vinda do Espírito. Essa característica, por sinal, se reflete em Paulo em uma profunda descrença na especulação realizada de modo individual, o que foi manifesto em uma condenação da filosofia (*philosophías*), pois esta não está com Cristo, mas conforme o que há no mundo (*kósmou*).⁷² Portanto, o *Kósmos* que se opõe ao Cristo vai ser traduzido na *Vulgata* de São Jerônimo como *mundus*, algo que irá marcar para sempre uma nova direção do *pneûma* para um rumo de espiritualização, que, com o tempo, será tornada predominante.⁷³ Na

Feinde, wird alles konkreten Inhalts entkleidet. Es handelt sich bei Paulus um keine Herrschaft des Messias als eines leibhaftigen Königs über irdische Reiche, sondern um den Einzug des pneumatischen Christus in die Seelen der Gläubigen. Der Kampf Christi mit den Engelmächten und niederen Dämonen, die in der Luft und den unteren Räumen des Himmels herrschen, ist anders gedacht als die Hadesfahrt des Erlösers unter die Erde; dabei tritt der Tod als Herrscher an die Stelle des Satans."

⁷² *Colossenses*, 2, 8-10: "Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da 'filosofia' (*philosophías*), segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo (*kósmou*), e não do Cristo. Pois nele habita corporalmente toda a plenitude (*pléroma*) da divindade e nele fostes levados à plenitude. Ele é a Cabeça (*kephalè*) de todo Principado (*archês*) e de toda Autoridade (*exousías*)." *(Col., 2, 8-10)*

⁷³ Embora se tome a conceituação de Gérard Verbeke de que houve uma espiritualização do *pneûma* a partir da antiguidade tardia, também não se pode descartar que, por vezes, tenha havido na história da filosofia exemplos de literalização do *pneûma* em contrapartida a essa aludida espiritualização. Isso quer dizer que não aconteceu apenas um caminho de transcendentalização e complexificação mas, muitas vezes, da ordem da imanentização, esclarecimento semântico ou da rematerialização do *pneûma*. Embora esse problema

Segunda Espístola aos Coríntios, aliás, também fica patente que não apenas a filosofia passa a ser contraposta ao dom do Espírito Santo, mas as próprias Escrituras sagradas passarão a ser vistas com cautela em nome de uma infusão da sabedoria do Espírito. “Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata (*grámma apokténnei*), mas o Espírito comunica a vida (*pneûma zōiopoiei*).”⁷⁴ Paulo chega nessa oposição ao ponto de estabelecer o *pneûma* como contraposto à escrita, oposição esta que, como se verá, será tema de toda a pneumatologia medieval bem como não deixará de ter consequências para a filosofia moderna. Essa nova aliança seria uma inscrição, não na pedra, mas no coração dos homens inspirados pela graça do Espírito. Aqui, mais do que em qualquer outra passagem do Novo Testamento, a pneumatologia se define também como um problema de linguagem. O espírito passa a ser uma espécie de garantidor do sentido subjacente que há na letra, e, assim, pela nova aliança baseada no amor, todos os outros mandamentos poderiam ser cumpridos. “Quem ama o outro cumpriu a Lei (*nómon*)”⁷⁵. Por isso o exame filosófico do homem psíquico não consegue sair do sentido literal da escrita, ao passo que o agir trans-literal do discípulo de Cristo, mesmo desapegado da letra, cumpre as Escrituras ou a lei de César (*nómos*) quando age com o Espírito.

Recentemente as cartas de Paulo vêm sendo tema de uma ampla discussão no âmbito da filosofia política por parte de autores que veem nesses textos uma radical crítica de cunho messiânico ao direito ou às instituições religiosas antigas. Alain Badiou, por exemplo, destaca o profundo realismo dos textos de Paulo, que largam mão de milagres ou profecias, para simplesmente divulgar a novidade de que Cristo ressuscitou, sendo então possível vencer a morte. Essa máxima, ainda que fabulosa, teria servido de base para que cidadãos e não cidadãos, homens e mulheres, judeus e pagãos encontrassem uma verdade

ultrapasse a problematização proposta nesta tese, pode-se apontar desde já alguns exemplos de pensadores que procuraram, de alguma forma, dar maior concretude ou especificação ao problema do espírito. Entre eles: os materialismos de Tomás de Aquino (pela sistematização lógica dos sentidos espirituais), Baruch de Espinoza (pela retomada do monismo estoico) ou mesmo Henri Bergson (que coloca a matéria corporal como a base da memória e do espírito).

⁷⁴ 2 *Coríntios*, 3, 6. Texto da Septuaginta: ὅς καὶ ικάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ.

⁷⁵ *Romanos*, 13, 8. “ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.”

universal em comum, no caso, uma nova vida no Cristo. Afirma Badiou: “Sob condição da fé, da convicção declarada, o amor nomeia uma lei não-literal, que dá ao sujeito fiel sua consistência e efetua no mundo a verdade pós-acontecimento.”⁷⁶ O autor francês destaca, portanto, a revelação de uma verdade universal na ressurreição e afirma que a pregação do cristianismo primitivo seria um proto-modelo de uma fidelidade a um Acontecimento, uma verdade de valor ontológico.

Outro trabalho semelhante, mas com propósitos distintos foi *Il tempo che resta* de Giorgio Agamben, no qual o autor também considera haver antes um messianismo do que propriamente uma cristologia nas cartas de Paulo. Sua leitura constata uma reestruturação temporal no trabalho do apóstolo visto que, diferentemente do profeta ou do sacerdote, prega que a vinda do Messias não veio para estabelecer uma nova lei sobre a antiga, mas o cumprimento (*télos*) da lei antiga, abrindo uma conjunção temporal (*kairós*) no presente entre o passado e o futuro.⁷⁷ Essa concentração temporal deixaria em debilidade todos os dispositivos legais, mandamentos religiosos ou mesmo significados da língua, habilitando-os a um novo uso. “A *katargeín* e o *chrēsthai* são o ato de uma potência que se cumpre na debilidade.”⁷⁸

No que pese a originalidade desses dois trabalhos, ambos aliam um minucioso trabalho filológico com uma proposta de reconceituar uma política não mais baseada em uma normatividade abstrata a por em jogo a vida humana em detrimento de fins transcendentais. O messianismo político, por isso, para Agamben e Badiou, seria um exercício de teorização que buscava uma maior espontaneidade na política. Entretanto, o trabalho filológico dos autores somente consegue estabelecer essa imanência em Paulo e uma crítica à cristologia mediante o silenciamento da pneumatologia paulina. Ambas as teorizações, nos poucos momentos que consideram o espírito, tratam-no apenas como um adjetivo para a vida, como em vida espiritual, ou adjunto adnominal para lei, como em lei do espírito, ou mesmo consideram-no como um sinônimo do amor (*agáte*), afirmando que a

⁷⁶ BADIOU, Alain. *São Paulo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 102.

⁷⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri, 2000.

⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri, 2000, p. 126.

ideia de Espírito Santo é mais própria dos Evangelhos.⁷⁹ Não obstante essas possibilidades, não convém negar que, por vezes, o espírito é colocado de maneira transcendente pelo próprio Paulo. “O próprio Espírito (*autò tò pneûma*) testemunha com o nosso espírito (*tôî pneûmati hēmôn*) que somos filhos de Deus.”⁸⁰ Essa sugestão também fica patente em outros contextos, como na tripartição entre *pneûma*, *psychê* e *sôma*⁸¹. É claro que Agamben e Badiou tinham o propósito claro de suas leituras em evidenciar o messianismo. O problema está no fato de que a subestimação da problemática pneumatológica coloca o texto de Paulo como uma oposição frontal da Lei espiritual à ideia de Lei escrita (*nómos*), mas não coloca em questão a relação estreita que o espírito, leia-se, a lei interior, a força do amor ou o próprio espírito, possui com a noção de ordem ou disposição (*táxis*).

Por sua vez, filólogos de renome sobre a temática da espiritualização como Hans Leisegang nas letras germânicas ou Gérard Verbeke no âmbito francófono problematizaram a pneumatologia. Mas por não haverem investigado de maneira suficiente a estreita relação de proximidade que há entre espírito (*pneûma*) e ordem (*táxis*), esse tema exige uma rápida menção. Pode-se perceber nas primeiras fontes da teologia cristã, tanto em Fílon quanto em Paulo, uma aproximação reiterada entre espiritualidade e teleologia. Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, por sua vez, Paulo exorta que se receba o Espírito Santo e que seja permitido a todos falar em línguas, desde que ordenadamente. “Por conseguinte, irmãos, aspirai ao dom da profecia e não impeçais que alguém fale (*laleîn*) em línguas (*glóssais*). Mas tudo se faça (*ginésthō*) com decoro (*euschemónos*) e com ordem (*táxin*).”⁸² Algo muito parecido pode ser encontrado na *Epístola aos Colossenses* quando, além da demarcação entre corpo e espírito, dá-se a entender que a ordem é apresentada em caráter de suplementação e com capacidade para de gerar a alegria (*kairós*) no apóstolo de cultura grega que trabalha para difundir a fé em Cristo: “Digo isto para que ninguém vos engane com argumentos capciosos, pois, embora esteja ausente no corpo (*sarkì*), no espírito (*pneûmati*) estou convosco, alegrando-me ao ver a vossa boa

⁷⁹ Cf. BADIOU, Alain. *São Paulo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

⁸⁰ *Romanos*, 8, 16.

“αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.”

⁸¹ *Tessalonicenses*, 5, 23.

⁸² 1, *Coríntios*, 14, 39-40

ordem (*táxin*) e a firmeza da vossa fé (*písteos*) em Cristo.”⁸³ Além disso, convém lembrar, as epístolas de Paulo que chegaram até os dias de hoje também se demonstram como documentos que sugerem um trabalho prático de organizar as primeiras comunidades cristãs (*ekklēsia*) contra discussões internas ou desvios de doutrina. O trabalho do apóstolo tem um sentido organizacional haja vista que as cartas de Paulo fomentam muito mais um discurso de correição do que propriamente de simples pregação do cristianismo.

Portanto, se é possível compreender em Paulo um afastamento do *kósmos* no rumo espiritual, que é um afastamento da filosofia, isso não implica dizer que haja um afastamento da teleologia. E, apesar de poder conotar o cumprimento da Lei nesta teleologia, também se pode relacioná-la com o termo *táxis*, proveniente do verbo *tass-o* (dispor, organizar), de modo a conotar ordem, regra imposta, disposição comum, além de simples decisões políticas ou as prescrições literais do clero.⁸⁴ Pode-se concluir, no tocante à proposta deste trabalho, que o princípio de separação entre carne e espírito permite a relativização e até mesmo a suspensão dos reinos mundanos em favor da fé (*pístis*) e para o cumprimento da finalidade (*télos*) da lei (*nómos*). Mas a fé não se daria, mesmo em Paulo, sem ordem, noção que abrange tanto o que há de espiritual no homem quanto a própria organização da comunidade cristã (*ecclesia*). E a ordem não necessariamente tem o propósito de uma desobediência para com as instituições, tanto que a revolta (anti-*tasso*) é amplamente criticada. Basta lembrar que na própria *Epístola aos romanos* afirma-se que “aquele que se revolta (*antitassómenos*) contra a autoridade (*exousía*), opõe-se à ordem estabelecida (*diatagē*) por Deus.”⁸⁵ Esses levantamentos que demonstram uma interessante aproximação entre espírito (*pneûma*) e ordem (*táxis*) em passagens de Epístolas de Paulo, como *Colossenses*, *Romanos* ou *Coríntios*, já demonstram subsídios analíticos suficientes se falar propriamente de uma ordenação espiritual.

⁸³ *Colossenses*, 2, 4-5.

⁸⁴ Esses sentidos de derivacionais de *tasso* podem variar na Bíblia conforme a flexão, mas também de acordo com o derivação. Alguns exemplos encontrados no Novo Testamento que não necessariamente se referem ao Espírito: *dia-tasso*: decretar, ordenar presente em 1 *Coríntios* 7,17, Atos 18,2, Mt 11,1; *ypo-tasso*: subordinar em 1Cor 15, 27, Ef 1, 22, Lc 2, 51, Ti 2,5; *anti-tasso*: opor-se, resistir em Rom 13,2, Atos 18, 6 ou 1Pd 5,5.

⁸⁵ *Romanos*, 13, 2. Texto grego:

“ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν.”

No mundo helenístico posterior ao século I, a tripartição paulinas *pneûma-psyché-sárkis* marca profundamente a teologia cristã de autores como Clemente de Alexandria⁸⁶ ou Orígenes⁸⁷. Tais autores, no entanto, assumiram a tarefa de racionalizar o pensamento cristão, além de defender seus dogmas. Por isso, mantiveram uma relação mais conciliatória com a tradição filosófica do mediterrâneo, aceitando, inclusive, que a filosofia anterior à vinda de Cristo seria uma espécie de preparação. Nesse empenho, retomam em parte o dualismo platônico para afirmar uma total transcendência das três pessoas da Santíssima Trindade. Com relação a Orígenes, a conclusão desse raciocínio consiste na completa imaterialidade do Espírito Santo e, por conseguinte, em algum grau de materialidade da parte de quaisquer outros entes, incluindo-se aí os homens e até mesmo demônios e anjos. Todos os seres além de Deus necessitariam de uma substância material para existir.⁸⁸ Mas, assim sendo, poder-se-ia falar em uma realidade espiritual alheia à corporal e, além disso, em uma hierarquia dos entes com relação a seu desapego com a materialidade: “pois todos os que abandonaram o gozo da carne são iguais e espirituais perante o Senhor.”⁸⁹ Mas a transformação do cristão que se espiritualizou ao abandonar a carne também implica em uma mútua bênção de todos os crentes. Isso se dá porque a forte aproximação entre fé e conhecimento leva Clemente à conclusão de que aqueles que escolheram conhecer Deus através do Cristo se igualam na bênção, independentemente do grau de conhecimento ou da sofisticação intelectual que possuam. “Pois ele [o apóstolo Paulo] reconhece o homem espiritual e o gnóstico como discípulos do Espírito Santo dado por Deus, que é o intelecto do

⁸⁶ Corpo alma espírito, *Stromata*, III, 10.

⁸⁷ Pneuma material (sangue) e pneuma superior (espírito). *Contra Celsum*, VI, 71.

⁸⁸ Cf. VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneûma, du stoïcisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945, p. 464. Constata-se essa opinião em *De principiis*, II, 2, 2. “Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, id est quod vivere praeter corpus alia natura praeter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum... Solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur.”

⁸⁹ *Paedagogus* I, 6, 31. Texto grego a partir de: CLEMENTE, Alexandria. *Clementis Alexandrinis Opera ex recensione Gulielmi Dindorfii*, v. 1. Oxford: Clarendoniano, 1869, p. 150, tradução nossa. Texto original: “ὅλλ’ οἱ πάντες ἀποθήμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ.”

Cristo.”⁹⁰ O intelecto revelado aos homens pelo Cristo e difundido pelo Espírito está velado em sua completude divina, sendo perceptível apenas nos mistérios da fé, afirma Clemente com base em 1 *Coríntios* 2, 6-8.⁹¹ O aprendizado espiritual que constituiria a salvação é outra grande aproximação do conceito de *pneûma* com uma teleologia, a qual já teria se tornado um dever rumo à realidade espiritual, embora esse dever estivesse amplamente relacionado a uma intelectualização.

Os escritos de Agostinho de Hipona retomaram muitas das ideias de Paulo sobre o Espírito e, por conseguinte, legaram inumeráveis exemplos de aplicação do termo *spiritus*. Agostinho, por assim dizer, marcou o caminho semântico do espírito pela opção de tradução do *pneûma* grego para o ocidente europeu cristianizado e também trouxe consigo a vasta variedade de usos que lhe haviam sido dados anteriormente no conjunto de seus escritos. Em *De Trinitate*, tratado composto por quinze livros, é possível observar variadas aplicações de *spiritus*, entre elas uma exegese do episódio de Pentecostes de *Atos dos Apóstolos* 2, 3-4, no qual o autor se indaga sobre a literalidade ou não da pomba ou da chama, símbolos pelos quais o Espírito Santo se manifesta aos homens. A conclusão de Agostinho consiste em separar esses veículos simbólicos do próprio Deus ou das visões proféticas.

Por isso, embora aquela pomba seja denominada Espírito Santo (Mt 3, 16), e se tenha dito a respeito do fogo: *E apareceram umas como línguas de fogo, que se distribuíram e foram pousar sobre cada um deles, e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo os impelia que falassem* (At 2,3-4), para significar o Espírito Santo, por esse fogo assim como pela pomba, não podemos, contudo, chamar o Espírito Santo de Deus-pomba, nem Deus-fogo, do mesmo modo como chamamos o Filho de Deus e Homem. E não podemos tampouco denominá-lo desse modo quando o Filho é chamado Cordeiro de Deus no dizer, não somente de João Batista:

⁹⁰ *Stromata*, V, 4, 25. CLEMENTE, Alexandria. *Clementis Alexandrinis Opera ex recensione Gulielmi Dindorfii*, v. 3. Oxford: Clarendoniano, 1869, p. 20, tradução nossa. Original: “πνευματικὸν γὰρ καὶ γνωστικὸν οἶδεν τὸν τοῦ ἁγίου πνεύματος μαθητὴν καὶ ἐκ θεοῦ χορηγουμένον, ὃ ἐστὶ νοῦς Χριστοῦ.”

⁹¹ CLEMENTE, Alexandria. *Clementis Alexandrinis Opera ex recensione Gulielmi Dindorfii*, v. 3. Oxford: Clarendoniano, 1869, p. 20.

Eis o Cordeiro de Deus (Jo 1,29), mas também de João evangelista, o vidente do Cordeiro imolado do Apocalipse (Ap 5,6). Pois a visão profética não se mostra aos olhos corporais mediante formas corpóreas, mas se mostra ao espírito, por meio de imagens espirituais de seres corpóreos.

Todos os que viram a pomba e o fogo viram-nos com seus olhos, ainda que, a respeito do fogo, se possa discutir se foi visto pelos olhos ou pelo espírito, tendo em conta as palavras empregadas.⁹²

Pode-se perceber, portanto, três usos diversos de *spiritus*: a) no espírito entendido como divindade, uma das pessoas da Trindade; b) também se pode distinguir o espírito como sinônimo de percepção ou ainda alma, à qual as imagens proféticas se mostram; c) por fim, Agostinho ainda distingue o espírito como adjetivo, em imagens espirituais. Muito embora por aplicações divergentes, nos três casos, é possível afirmar que espírito sempre se contrapõe a corpo ou à corporalidade.

Essa concepção de espiritualidade, ao menos para fins metafísicos, toma *spiritus* como antítese de corporalidade. Essa divisão fica ainda melhor exposta no tratado sobre a Trindade quando o teólogo se contrapõe diretamente à concepção estoica de alma, no caso, a doutrina do *pneûma* que já foi demonstrada. Agostinho chama a atenção para a consideração daquilo de que não se pode duvidar, isto é, da própria capacidade de pensar e duvidar, refutando, portanto, a identificação da alma com algum ente material. “Nem toda alma (*mens*) se considera ar, pois outras pensaram ser fogo; outras, o cérebro e outras ainda, este ou aquele elemento material, como enumerei acima. Todos, porém, sabiam que existiam (*esse*), conheciam (*intellegere*) e tinham vida (*vivere*).”⁹³ Continua o autor: “Quando a alma identifica-se com alguma dessas coisas [ar, fogo ou quintessência], julga-se ser um

⁹² *De Trinitate*, II, 6, 11. AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Trindade*. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 82.

⁹³ *De Trinitate*, X, 10,13. AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Trindade*. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 327. Original: “Neque enim omnis mens aere se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus et aliud aliae sicut supra commemoravi; omnes tamen se intellegere nouerunt et esse et uiuere, “

corpo.”⁹⁴ A alma, portanto, não é corpo por não possuir dimensões materiais, assim como o amor, as imagens provenientes do sentido e da memória e o próprio Deus. Não sendo corpo, ela é criatura espiritual. “Quanto à criatura espiritual, tal como a alma comparada com o corpo, é certamente mais simples, ou seja, não é dotada de tanta multiplicidade como o corpo, mas também não é simples.”⁹⁵ Para Agostinho, todos esses entes que se opõem ora a corpo ora à matéria seriam espírito, de modo que, com esse proceder, o filósofo delineia empregos do termo que marcaram os séculos subsequentes e que se demonstram semanticamente muito próximos às utilizações que se manifestam na Modernidade.

Essa refutação do monismo e do imanentismo da doutrina estoica do *pneûma*, no entanto, não foi obstáculo para que Agostinho retomasse o traçado que remonta aos estoicos e a Filon de Alexandria no sentido de relacionar a espiritualidade à alegorização. Isto é, embora metafisicamente haja uma diferença patente de Agostinho em relação aos estoicos, no que concerne à problemática metalinguística, pode ser percebida certa semelhança quanto a encontrar no espírito um sentido obscuro e também uma teleologia. Em *De Spiritu et Littera*, por exemplo, sua leitura sobre a *Segunda Epístola aos Coríntios* prioriza o sentido metalinguístico da espiritualidade. Em um texto que oscila entre o exegético e o apologético, com menor rigor terminológico e com maior abundância de figuras retóricas típicas da literatura latina, o autor desenvolve a tese de Paulo de que a letra mata e o espírito vivifica (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ). Todo o argumento de Agostinho é construído em uma oposição entre espírito e literalidade, em um texto muito mais emotivo do que seu tratado sobre a Trindade. Argumenta que, enquanto as leis ou as escrituras são escritas em matéria, seja papel, seja pedra, o espírito teria sido escrito por Cristo no coração dos homens. Nisto, não condena a lei do antigo testamento, pois ela não é má em si; o autor considera que apenas os homens não conseguem viver com a lei escrita sem serem seduzidos pelo pecado que ela suscita. Sendo assim, apenas com o Espírito Santo, uma espécie de letra viva, a lei escrita poderia ser integralmente cumprida.

⁹⁴ AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Trindade*. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 327

⁹⁵ AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Trindade*. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 225 Original: “Creatura quoque spiritalis sicut est animua est quidem in corporis comparatione simplicior; sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex.”

O ensinamento, pelo qual recebemos os preceitos ordenados a uma vida sóbria e reta, é letra que mata, se não se fizer presente o Espírito que dá vida. Mas as palavras: *A letra mata, mas o Espírito comunica a vida* (2Cor 3,6) (*littera enim occidit, spiritus autem vivificat*) não se interpretam apenas considerando seu sentido literal, como algo escrito metaforicamente com um significado absurdo. Não as entendamos como soam as letras, mas, tendo em conta outro significado, alimentemos o homem interior com inteligência espiritual. Pois o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz (Rm 8,6). A interpretação literal seria o mesmo que entender no sentido carnal o que está escrito no Cântico dos cânticos, o que não levaria ao fruto de um amor cheio de luz, mas a sentimentos e concupiscência libidinosa.⁹⁶

Agostinho tenta fazer uma leitura não literal da passagem de Paulo quando afirma, de acordo com a versão da vulgata, que: “pois a letra mata, e o espírito vivifica.” (*littera enim occidit, spiritus autem vivificat*). O teólogo insiste em frisar o sentido de que, sem a lei escrita pelos homens, o pecado seria desconhecido. Mas existindo, ela cumpre uma função fadada ao fracasso, aquela de coibir as más ações pelo medo da punição. Segundo a leitura de Agostinho sobre a passagem de Paulo, Cristo teria dado uma lei interior que não consistiria mais em uma coação, mas na graça divina que promoveria e disseminaria a lei do amor. O dom do espírito santo seria justamente um afastamento de uma letra que diz como as coisas *devem ser*⁹⁷, para ser implantada direta e

⁹⁶ *De Spiritu et Littera*, IV, 6. AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. O Espírito e a Letra. In: *A Graça I*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 21. A versão utilizada para a frase em latim foi: AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *De spiritu et littera*. Oxford: Clarendon, 1914.

⁹⁷ Vale a pena destacar esta outra passagem para ilustrar essa afirmativa: “[...] sostenemos que la voluntad humana de tal manera es ayudada por la gracia divina, que, además de haber sido creado el hombre con voluntad dotada de libre albedrío y además de la doctrina, por la cual se preceptúa cómo debe vivir, recibe también el Espíritu Santo, quien infunde en el alma la complacencia y amor de aquel sumo e inmutable Bien que es Dios aun ahora, el la vida presente, cuando todavia camina el hombre, peregrino de la

imediatamente no interior do homem, de sua existência mais íntima, um dom divino, que não se confundiria consigo, e sem o qual não conseguiria cumprir a lei escrita adequadamente.

O grande paradoxo de toda essa argumentação está no fato de que sua própria escrita exegética é, em grande parte, citação direta e literal das escrituras. Por isso, o texto de Agostinho é um jogral da letra literal das escrituras, que manifestam um esforço mimético seguido pela função apaziguadora do comentário. Esse jogo entre um polo de revelação pelas imagens verbais seguido de um polo de significação, que esclarece e absolve, marca uma tendência das letras católicas posteriores em considerar a literalidade como carnal e os significados como decorrentes do dom espiritual. Por isso, as teorizações de Filon acerca de um sentido subjacente além do superficial são reelaboradas em Agostinho, que irá selar definitivamente a vinculação metalinguística entre letra e Espírito, além de postular um sentido não evidente que a literalidade não poderia dar.⁹⁸

1.3. Escolasticismo e neoescolasticismos

Tamanho foi o impacto da obra de Tomás de Aquino para a temática do espírito que suas principais posições teóricas embasaram uma das mais importantes correntes espiritualistas dos séculos XIX e XX, o neotomismo — muitas vezes referido também como neoescolasticismo —, que foi a posição de autores como Robert Garrigou-Lagrange, o cardeal Joseph Mercier ou outros mais tardios como os filósofos franceses Étienne Gilson, Jacques Maritain ou o

pátria eterna, guiado por la luz de la fe y no por clara visión; para que así con esta gracia, que le es otorgada como prenda del Don gratuito de la gloria, se enardezca para unirse a su Creador y se encienda en vivas ansias de llegar a la participación de la verdadera luz; para que así la posesión de su bienandanza le provenga de aquel mismo de quien recibió ser.” De Spiritu et Littera, III, 5, grifo nosso.

⁹⁸ A mesma reprovação do verbo velado pela Lei reaparece no tratado *De Trinitate*, por exemplo, na passagem do livro XV, 11, 21a: “o bom Mestre nos instruiu pela fé cristã e a doutrina da piedade, a fim de que, com a face descoberta, sem o véu da Lei, que é a sombra das realidades futuras, *contemplando a glória de Deus*, vendo como que por um espelho, sejamos transformados na *mesma imagem, de glória em glória, pela ação do Senhor, que é Espírito* (2 Cor 3,18).” AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Trindade*. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994, p. 509.

teólogo russo Nicolas Berdiaeff. Essas ideias também foram, como se verá ao longo do trabalho, um importante fator de união e de mobilização entre a intelectualidade brasileira de tendência espiritualista, principal tema deste estudo. Por esse motivo, o assunto certamente não será esgotado nesse momento inicial de releitura histórica acerca da relação de espírito e ordenação. Ao contrário, durante todo o percurso do estudo, o tomismo, o neotomismo e a neoescolástica serão retomados em contextos mais específicos. Por ora, trata-se de trazer à discussão a noção de tardo-medieval de espírito e alegoria a partir da teologia de Tomás de Aquino e da conceituação neoescolástica de arte de Jacques Maritain, dando continuidade ao percurso que já vinha sendo feito no sentido de demonstrar o termo espírito inserido em teorizações metafísicas ou metalinguísticas. Ao final do item, dá-se uma breve introdução à neoescolástica dos séculos XIX e XX para não se deixar de destacar como a filosofia de Tomás de Aquino foi relida no propósito de uma crítica à modernidade sem, contudo, cair em um tradicionalismo católico de autores como Joseph De Maistre.

Em relação ao termo espírito, a obra de Tomás de Aquino é tão repleta de sentidos que seria bastante temerária a tentativa de enumerá-los todos. É, por tal razão, muito mais conveniente ressaltar as principais contribuições do filósofo e teólogo escolástico feitas a partir de uma redefinição da espiritualidade, que deixa de ser tão somente transcendente para também ser pensada a partir da imanência. Tomás de Aquino deu uma nova ênfase à materialidade quando viu em Deus a causa e a finalidade de toda a criação, bem como de todas as existências. Porém, pelo mesmo motivo de valor à existência de Deus, o mundo passa a ser a principal via para a intelecção de seus maiores desígnios. Dentro dessa compreensão, a concepção de natureza (*natura*) aparece como a principal novidade teórica e o principal motivo de especulação para Tomás. Toda a natureza que foi criada por Deus (*natura naturata*) estaria em consonância com maior ou menor perfeição à natureza que criaria a si própria (*natura naturans*), isto é, a Deus e à ordem divina. Mesmo as substâncias mais terrenas, mais complexas ou imperfeitas não deveriam ser pensadas como sombras ou puras irrealidades, como na via platônica. Seria a partir delas e por meio da distinção de seus princípios e finalidades que se deveria começar a buscar a ascensão rumo a Deus. Essa metafísica imanentista já fica expressa no próêmio de *De Ente et Essentia*, um de seus primeiros escritos, e o acompanhará por toda a vida.

É a partir das coisas compostas que se deve chegar ao conhecimento das coisas simples, e das posteriores chegar às primeiras, para que, partindo das noções mais fáceis, a exposição seja mais ordenada, por esta razão cumpre-nos partir do conceito de ente para depois atingir o de essência.⁹⁹

A preponderância do ente sobre a essência ou mesmo da existência sobre a essência dão à sua filosofia uma abertura para a teologia se voltar à contemplação da matéria para buscar nela as formas ou os fins dados por Deus, ou ainda para entrever o inteligível a partir do sensível. Contudo, não há por que se ver um simples materialismo em Tomás de Aquino, pois o filósofo relaciona o espírito à natureza. Nesse sentido, a natureza poderia ser *material*, como no mundo perceptível pelos sentidos, mas também haveria a natureza *espiritual*, como as inteligências. Sendo o homem um ser composto de matéria e espírito, ele possuiria dupla natureza, podendo, assim, perceber o mundo mais imperfeito de modo suficiente, tendo a possibilidade de abstrair-lo para encontrar nele o que houvesse de inteligível. Por outro lado, as limitações da natureza humana fariam-no perceber o que é mais perfeito de maneira bastante limitada, a exemplo do escasso conhecimento do homem sobre a vontade de Deus, os valores ou a hierarquia dos anjos.

Não é necessário que o que o intelecto distingue seja também distinto nas coisas, porque o intelecto não apreende as coisas segundo o modo próprio delas, mas segundo seu próprio modo. Por isso as coisas materiais, que são inferiores ao nosso intelecto, estão em nosso intelecto de modo mais simples do que em si mesmas. Mas as naturezas angélicas são superiores a nosso intelecto. Por isso, nosso intelecto não pode apreendê-las como elas são, mas a seu modo, a saber, de modo como apreende as coisas compostas.¹⁰⁰

⁹⁹ *De Ente et Essencia, Proem.* AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Tradução de João Luiz Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 25. (Col. Os Pensadores).

¹⁰⁰ *Suma Teológica*, V.2, q. 103, art. 1. Versão utilizada: AQUINO, Tomás de. Santo. *Suma Teológica*, v. 2. São Paulo: Loyola, 2001, p. 117.

Distinguem-se na filosofia de Tomás de Aquino dois caminhos de aproximação a Deus: a) o *caminho da criação*, que consiste em contemplar o divino por meio de uma ordenação do pensamento e a recorrência a analogias, características próprias da filosofia metafísica; ou b) o *caminho da graça*, de teor místico, no qual se pode participar diretamente da sabedoria divina pelo recebimento do dom do Espírito Santo, razão pela qual mesmo as pessoas mais simples e mal instruídas poderiam ser sábias em função da fé que possuísem, algo que se aproxima em parte da teologia de Agostinho de Hipona.

Em relação ao caminho da criação, ele consiste na atividade filosófica por excelência, cuja principal marca seria a contemplação da natureza, já que todas as coisas produzidas por ela possuem uma forma própria. “Essa determinação das formas deve ser atribuída, como a seu primeiro princípio, à sabedoria divina, que pensou a ordem do universo (*ordinem universi*) consistente na disposição (*distinctione*) das coisas.”¹⁰¹ A via da criação, por mais que busque a transcendência de Deus ou a ordem na disposição das coisas a partir da imanência, consistiria na faculdade de especular sobre as realidades *espirituais* e que, sobretudo, preexistiriam à realidade humana. Essa especulação não seria nenhuma visão idílica de Deus ou algum misticismo, mas a mera distinção de formas ou fins por meio de analogias ou simplificações. Por mais que não fosse um encontro direto com Deus, pois Ele não poderia transmitir seu ser integralmente a criaturas de natureza diversa, seria possível encontrar analogias entre seres de conteúdo inteligível, portanto de caráter divino.¹⁰² A via da criação seria, pois, da íntima finalidade de

¹⁰¹ V. 2, q. 44, art. 3. AQUINO, Tomás de. Santo. *Suma Teológica*, v. 2. São Paulo: Loyola, 2001, p. 43.

¹⁰² Haveria dois tipos de analogia em São Tomás: uma referencial, que consistiria em relacionar um ou mais termos a um terceiro, como no caso de se relacionar que remédio e cirurgia estariam analogicamente ligados por um referente maior de saúde, como dois modos ligados por uma essência comum; e outra, chamada proporcional, que seria uma semelhança baseada na relação entre dois termos a dois outros termos, ou seja, duas proporções entre si, como no caso de dizer que o remédio estaria para o corpo como o livro estaria para a alma. Para Victor Salas, em seu artigo “Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the analogy between god and creatures. *Medieval Studies*. Toronto, v. 72, p. 283-312, 2010”, como uma reação ao pensamento de Alberto Magno, São Tomás privilegiaria em seus primeiros trabalhos a analogia proporcional, ao passo que, em seus últimos trabalhos, no entanto, como na *Summa Theologiae*, Tomás tende a privilegiar novamente a analogia referencial. Essas mudanças se deram sempre em função de diferentes concepções acerca da presença de Deus

cada ente imperfeito para poder então dispô-los e ordená-los hierarquicamente, pois estar de acordo com o seus fins seria uma maneira de se estar com Deus.

Esse encontro fortuito de fins espirituais é uma característica própria do realismo metafísico de Tomás de Aquino. Pode-se falar de realismo porque consideram-se as abstrações (sejam elas valores, pessoas ou figuras geométricas) formadas como realidades independentes daquele que as pensa. Do mesmo modo, inteligências menos presas à matéria, como o intelecto de cada anjo, poderiam perceber de maneira mais direta os desígnios de Deus sem, contudo, compreenderem totalmente Sua essência. Apenas Deus seria, nesse sentido, plenamente onisciente de todas as realidades espirituais e materiais exatamente como elas são, bem como capaz de distinguir sem parcialidade suas respectivas finalidades. Portanto, é possível perceber pela metafísica tomista que o termo espírito é utilizado de maneira central em seu pensamento, sobretudo, enquanto um adjetivo para qualificar aquelas naturezas que seriam de ordem inteligível e imaterial, como a faculdade de compreensão de seres criados, como os humanos ou os anjos, ou ainda as abstrações com as quais estes poderiam interagir pelo trabalho especulativo. Esses seres de natureza espiritual não seriam exceção na criação, mas a grande maioria dos seres: “É razoável pensar que o mundo dos seres espirituais excede incomparavelmente o dos seres materiais.”¹⁰³ Ser um ser de natureza espiritual seria participar minimamente do intelecto de Deus e possuir a potência de contemplá-lo a partir de um intelecto próprio e incomunicável com todos os demais seres inteligentes. Seria ela uma determinação que diferenciaria o homem dos demais seres materiais ou dos próprios animais, pois, por essa capacidade de intelecção e contemplação, ele se tornaria mais do que um mero indivíduo mundano, advindo a ser uma pessoa (*persona*) capaz de contemplar Deus, ainda

nas criaturas. Enquanto tentou preservar na analogia proporcional a transcendência de Deus e o completo afastamento de sua essência em relação aos seres, na qual a criatura apenas pode imitar Deus, o excesso de hierarquia que esta noção acarreta vai ser motivo para uma mudança de doutrina. Por isso, nos últimos trabalhos de Tomás a concepção de imitação vai ser suplantada por uma visão mais existencialista de Deus e do mundo, não havendo mais tanto problema em reconhecer a própria existência divina nas analogias mais ordinárias.

¹⁰³ Sum. Th. I, Q. 50, a. 3. AQUINO, Tomás de. Santo. *Suma Teológica*, v. 2. São Paulo: Loyola, 2001, p. 121.

que parcialmente. Portanto, pela espiritualidade, o homem individual adquiriria um grau mais elevado de perfeição na medida em que, enquanto uma *persona* livre para seguir os desígnios de Deus, poderia estar unido à finalidade divina ao reconhecer e adaptar-se às hierarquias valorativas. Há, por isso, apesar da imanência de Tomás de Aquino, um forte caráter intelectualista na busca pela verdade de Deus a partir da abstração do mundo.

Esse intelectualismo da via da natureza é contraposto à intuitividade na outra via de acesso à inteligência de Deus, que seria a via da graça, decorrente da recepção direta do dom da Pessoa Divina, que seria a disseminação do próprio amor, o *Espírito Santo*. Diz Tomás que: “Dom é o nome próprio de Espírito Santo. [...] Dom implica assim doação gratuita. E o amor é a razão da doação gratuita. Damos gratuitamente uma coisa a alguém porque lhe queremos bem.”¹⁰⁴ E por esse contágio de cunho místico, mesmo os mais humildes poderiam receber a graça ou a sabedoria para a elevação espiritual. Portanto, na teoria tomista há uma coexistência de um saber essencialmente metafísico na investigação da natureza, uma característica do saber escolástico dos primeiros séculos do segundo milênio do calendário cristão, ao passo que também persiste a noção mística de dom do Espírito Santo, própria da literatura dos primeiros padres da Igreja, tal como no pensamento de Agostinho de Hipona.

As semelhanças não param por aí. É pelo dom do Espírito que Tomás vai além de um propósito metafísico em seus textos para pensar também uma metalinguagem. Isso fica muito nítido quando o autor estabelece uma diferenciação entre um *sentido literal*, subdividido em um significado imediato de uma palavra, e outro figurado, reconhecível diretamente no espírito individual, sendo o caso dos textos poéticos; ao lado desse *sentido literal*, no entanto, haveria o *sentido espiritual*, próprio dos mistérios, o qual estaria restrito às Escrituras.¹⁰⁵ Em geral, a escolástica considerava três tipos de sentido espiritual: *moral*, que dizia respeito a alguma recomendação na conduta; *alegórico*, quando traz à tona verdades da Igreja ou da correspondência entre o antigo e o novo testamentos; e *anagógico*, um sentido que remete aos grandes mistérios

¹⁰⁴ Vol. I, q. 38, art. 2. AQUINO, Tomás de. Santo. *Suma Teológica*, v. 2. São Paulo: Loyola, 2001, p. 614.

¹⁰⁵ Cf. TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 81.

da fé e da glória eterna.¹⁰⁶ Essa teoria demonstra, portanto, a relação entre espírito e palavra na Idade Média e acusa também uma hierarquização do sentido, que iria do mais terreno, o literal, até o mais sublime, o anagógico. A esse respeito, Friedrich Ohly relembra que “Um exemplo comum que é costumamente retomado na Idade Média é o da palavra Jerusalém: historicamente é a cidade na terra; alegoricamente é a Igreja; topologicamente é a alma do crente; anagógicamente é a cidade paradisíaca de Deus.”¹⁰⁷

Em uma de suas *Quaestiones Quodlibetales*, Tomás traz à discussão o entendimento de que qualquer texto pode ter um sentido figurativo ou analógico para além do sentido mais literal do emprego das palavras. No entanto, em textos ordinários, mesmo que possuíssem forte sentido conotativo, não haveria propriamente sentido espiritual, pois este último estaria reservado à palavra escrita por Deus, cujo maior exemplar estaria nas escrituras.

Pertence ao poder de Deus empregar para a expressão de qualquer verdade não somente palavras, mas igualmente coisas [...]. A primeira significação, aquela pela qual os nomes empregados exprimem determinadas coisas, corresponde ao sentido histórico ou literal. A significação segunda, pela qual as coisas expressas pelos nomes significam de novo outras coisas, é o que se chama sentido espiritual.”¹⁰⁸

Tomás de Aquino pensa, portanto, em um sentido espiritual acessível nas escrituras. Esse sentido não viria para dizer a inverdade das parábolas do novo testamento ou dos oráculos dos antigos, mas dar-lhes uma espécie de suplementação — de graça — para que fosse

¹⁰⁶ A esse respeito: NOTH, Winfried. *Panorama da semiótica de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995, p. 37-38; também: TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 135-137.

¹⁰⁷ OHLY, Friedrich. *Sensus Spiritualis: studies in medieval significs and the philology of culture*. Tradução de Kenneth Northcott. Chicago: Chicago University Press, 2005, p. 17.

¹⁰⁸ *Quaestiones Quodlibetales*, VII, q. 6, art. 1. Utilizada a tradução de João Adolfo Hansen em: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, p. 119.

possível um pequeno vislumbamento de um sentido muito mais real e efetivo. O sentido literal dos textos bíblicos estaria imerso em uma sabedoria muito mais perfeita, que se revelaria misteriosamente àquele que crê e não por esforço intelectual individual. Essa concepção, no entanto, não chega ao ponto de considerar, como em Agostinho de Hipona, a letra ordinária como demeritória, a exemplo da poesia ou dos textos filosóficos ou qualquer outro que não fosse sagrado. Em vez disso, os diversos textos são tomados como capazes de figurar elementos divinos por meio de analogias ou metáforas, mas nunca capazes de trazer à tona toda a carga espiritual que se manifesta potencialmente na leitura das sagradas escrituras.¹⁰⁹ A esse respeito, João Adolfo Hansen entendeu em São Tomás uma bipartição em relação ao que se compreende por alegoria. Em um primeiro sentido, haveria a alegoria de meras palavras, produzidas pelo homem, como no sentido literal ou figurado de textos. Já em um sentido mais profundo, haveria a alegoria das próprias coisas, de sentido espiritual derivado diretamente de Deus. Para Tomás, “a única arte autêntica é a alegoria divina. As ficções poéticas não passam de *allegoria in verbis*, sentido literal, próprio ou figurado.”¹¹⁰ A via alegórica das ficções poéticas, no entanto, apenas atesta o forte intelectualismo de Tomás, dado que relega a possibilidade de um sentido espiritual direto apenas a um número muito restrito de escritos, as Sagradas Escrituras, escamoteando uma espiritualidade na palavra apenas por uma via mística.

As considerações metalinguísticas de Tomás de Aquino, que chegam a separar uma alegoria da mera palavra de outra alegoria de cunho espiritual, não foram relegadas ao ostracismo pelos seus legatários nos séculos XIX e XX. Mesmo que, de fato, a metafísica de inspiração tomista seja uma das principais bases conceituais do neoescolasticismo, tais autores não reivindicam um pleno retorno da filosofia e da teologia medieval, senão uma renovação para o mundo contemporâneo a partir de princípios da metafísica. Isso porque um retorno pleno seria cair em um culto da mera escritura, da pura literalidade, e não do espírito do “doutor angélico”. O filósofo e teólogo dominicano Antonin-Gilbert Sertillanges (1864-1948), um dos maiores

¹⁰⁹ “As ficções poéticas não têm outra finalidade senão significar; é porque uma tal significação não ultrapassa o nível do sentido histórico.” HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 123.

¹¹⁰ HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 123-124.

nomes no que concerne ao resgate de Tomás de Aquino e fundador da *Revue Thomiste* na França em 1893, deixou claro que o neotomismo não poderia ser uma doutrina estanque no que diz respeito a mudanças conceituais. Esse movimento deveria reivindicar certa modernização, desde que essas metamorfoses não fossem despropositadas. Uma modernização ordenada não seria temerária, sendo até mesmo desejável, pois uma problematização contemporânea que tivesse o “gérmen” especulativo da escolástica seria muito mais interessante e significativa do que um preciosismo pelo arcaico pelos textos escritos. Diz o teólogo que, assim como as escrituras (*écritures*) não são, sozinhas, a religião, mas um mero testemunho (*témoignage*) de algo maior, a filosofia não seria algo estanque, porém vivo.¹¹¹ “Assim, o tomismo é uma vida a partir de um gérmen”.¹¹²

Curiosamente, o que ficaria relegado à mutação seria o aparato conceitual metafísico, ao passo que o gérmen especulativo, em outros termos, o sentido espiritual, é que permaneceria vivo na renovação neotomista. E não é apenas a proposta de um referente espiritual oposto à mortalidade da escrita que permanece em Sertillanges, mas, em determinados momentos, até mesmo a busca alegórica a tal referencial, como na ilustração dessa metamorfose ordenada a partir da imagem do casulo que dá origem à borboleta.

Eu demonstro ter compreendido meu autor quando posso pensá-lo livremente e dispô-lo em contato com um contexto novo em uma metamorfose correta. Chamo correta a metamorfose que se opera conforme os procedimentos da natureza, que faz da crisálida uma borboleta [ainda que ambas sejam] de uma mesma espécie.¹¹³

¹¹¹ Cf. SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Flammarion, 1931.

¹¹² SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Flammarion, 1931, p. 112. Original: “Ainsi le thomisme est une vie à partir d'un certain germe.”

¹¹³ SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Flammarion, 1931, p. 113. Original: “Je montre que j'ai compris mon auteur, quand je puis le repenser librement et le mettre au contact d'un milieu nouveau en une correcte métamorphose. J'appelle correcte métamorphose celle qui s'opère selon les procédés de la nature, qui fait de la chrysalide un papillon dans une même espèce.”

As letras bem como a filosofia não necessitariam e não poderiam evitar as metamorfoses de acordo com o que Sertillanges compreende. Haveria, assim, metamorfoses corretas e que chegariam à maturidade da borboleta de acordo com o gérmen espiritual que sobreviveria eternamente e outras que entrariam na deriva sem sentido, podendo perder o valor de verdade, tornando-se mera letra morta ou casulo que não eclode.

Essa concepção de Sertillanges opõe a uma letra morta uma letra viva, dando uma sobrevida a noções semelhantes de outros momentos do catolicismo, como a patrística e a escolástica, o que está de acordo com a diretriz dada pela encíclica papal *Aeterni Patris*, publicada em quatro de agosto de 1879. Nesse diploma canônico, firmado pelo Papa Leão XIII, foram definidas as principais diretrizes para uma renovação da filosofia católica, entre as quais se destaca a retomada da filosofia de Tomás de Aquino como principal meio para uma adequada compreensão do mundo moderno bem como das novas descobertas científicas. A principal justificativa para esse retorno a princípios tomistas estaria justamente na necessidade de trazer paralelamente aos avanços dos saberes sobre o mundo sensível, especialmente as ciências exatas, aspectos de saberes relacionados à inteligibilidade, como o conhecimento das causas e as doutrinas morais. Essa simbiose entre sensível e inteligível, mundanidade e espiritualidade, tinha por escopo principal trazer novamente critérios éticos e imperativos eternos de ordem para a humanidade fortemente secularizada. Deve-se destacar, para além dessas justificativas mais explícitas da encíclica *Aeterni Patris*, também outra menos evidente, que consiste em uma concepção nitidamente pneumatológica na proposta de retorno ao tomismo. Isso é possível de ser afirmado pela presença no texto de uma separação entre um tomismo morto e inerte de outro vivo e ativo. Ao final da encíclica, há uma exortação para o clero no sentido de fomentar nos mais jovens a filosofia de Tomás de Aquino e outras doutrinas dela decorrentes, mas tomando-se o cuidado de separar o verdadeiro tomismo, como as águas íntegras e puras que provêm de uma fonte verdadeira, de outros tomismos que não possuiriam a mesma veracidade, tal como a águas insalubres ou provenientes de rios estranhos.

No mais, procurem os mestres eleitos inteligentemente por vós inserir a doutrina de Tomás de Aquino nos ânimos dos jovens e evidenciar sua solidez e excelência sobre todos os

demais. [...] Mas para que não tomem uma suposta doutrina como sendo a verdadeira e nem uma corrompida como sendo a sincera, providenciai para que a sapiência de Tomás provenha das mesmas fontes ou ao menos daqueles rios que advém da correta e conhecida opinião de homens sábios e que, assim, saíram da mesma fonte e ainda correm íntegros e puros; mas dos que se dizem haver procedido destas fontes e, na verdade, cresceram em águas alheias e não saudáveis, tomai cuidado em afastá-los dos ânimos dos jovens.¹¹⁴

A compreensão de uma fonte comum para o fluxo correto do pensamento neoescolástico é o modo de compreensão canônico para uma retomada do tomismo a ponto de torná-lo a filosofia oficial da Igreja a partir do final do século XIX, em oposição a um tomismo literal que não trouxesse consigo o germen ou ainda o núcleo espiritual necessário a um saneamento da inteligência. Isso demonstra que, após a excitação provocada nas almas mais jovens pela doutrina de Tomás de Aquino, seria preciso uma consequente ação de ponderação e ordenamento espiritual para garantir que todo o entusiasmo juvenil não fosse desviado de seu verdadeiro núcleo. A encíclica *Aeterni Patris* surge em apenas três anos após a publicação da obra *Summa Philosophica in usum scholarum* de Tommaso Maria Zigliara, que se tornou o manual filosófico de maior difusão para seminaristas¹¹⁵. Seu autor foi um dos principais interessados em renovar a filosofia católica pelo tomismo em seu manual e impactou o pensamento do papa Leão

¹¹⁴ LEÃO XIII. *Aeterni Patris*. In: *Lettres apostoliques de s.s. Léon XIII: encycliques, brefs etc.* Paris: Maison de la bonne Presse, 1890, p. 74. Original em latim: “Ceterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum ânimos insinuare; ejusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. [...] Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur aut saltem ex iis rivis quos ab ipso fonte deductos, adhuc íntegros et illimes decurrete certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.”

¹¹⁵ Cf. LIVI, Antonio. *Il Ritorno allo Studio di San Tommaso prima e dopo l'Aeterni Patris*. In: Pedro Rodriguez (Ed.). *Fe, razón, teología*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1979.

XIII, tendo estabelecido claramente esse dúplice dever entre a busca pelo conhecimento e a necessidade de promover a ordem: “Ao homem que pelo intelecto conheceu a ordem pertence o dever de por a ordem nas coisas conhecidas.”¹¹⁶ Logo os esforços pedagógicos de Tommaso Zigliara e o impulso doutrinário de Leão XIII se espalharam nos meios eclesiásticos para fora da Itália, podendo ser destacados os trabalhos do cardeal Désiré Mercier, fundador da escola neotomista de Lovaina, na Bélgica, que foi continuada por autores que tiveram suas obras muito disseminadas. Dentre eles, Louis de Raeymaecker ou Maurice de Wulf, o qual reafirma a necessidade de uma doutrina espiritualizada: “Nós estamos incumbidos de apresentar em uma forma *viva* os princípios fundamentais do aristotelismo e do tomismo.”¹¹⁷ Essa forma viva, no entanto, é equiparada por Maurice de Wulf a uma chama divina: “A inteligência é a marca da superioridade sobre o animal, a *scintilla animae* inflamada pela chama divina”.¹¹⁸

Leonardo Van Acker, outro membro importante da escola de Lovaina, irá compor o corpo docente da Faculdade de São Bento na cidade de São Paulo, elaborando, no Brasil, uma importante doutrina neotomista. Entre franceses, destacam-se Reginald Garrigou-Lagrange, que fez carreira na Itália, e principalmente o já citado Antonin-Dalmace Sertillanges. Já na Alemanha surgiram nomes como Franz Ehrle, que escreveu o comentário *Zur Enziklika ‘Aeterni Patris’*, e Martin Grabmann.¹¹⁹

Entretanto, de maneira muito curiosa, não foram membros do clero que terminaram por ser os maiores difusores do neoescolasticismo determinado pela encíclica *Aeterni Patris*. O retorno mais profundo e, ao

¹¹⁶ ZIGLIARA, Tommaso Maria. *Summa Philosophica in usum scholarum*. Vol. 3. Paris: Gabriel Beauchesne e Cie, 1910, p. 3. Original: “Quia per intellectum homo ordinem cognoscit, ad ipsum pertinet ordinem ponere in rebus cognitis.”

¹¹⁷ WULF, Maurice de. *Initiation à la philosophie thomiste*. Lovaina: E. Nauwelaerts, 1949, p. 6, grifo nosso. Original: Nous nous sommes attachés à présenter sous une forme *vivante* les principes fondamentaux de l’aristotelisme e du thomisme.”

¹¹⁸ WULF, Maurice de. *Initiation à la philosophie thomiste*. Lovaina: E. Nauwelaerts, 1949, p. 189. Original: “l’intelligence est la marque de la *supériorité* sur l’animal, la *scintilla animae* allumée au flambeau divin.”

¹¹⁹ Uma lista mais exaustiva e detalhada dos primeiros autores difusores do neotomismo após a encíclica *Aeterni Patris* pode ser consultada em LIVI, Antonio. *Il Ritorno allo Studio di San Tommaso prima e dopo l’Aeterni Patris*. In: Pedro Rodriguez (Ed.). *Fe, razón, teología*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1979, p. 191-220.

mesmo tempo, mais arrojado da escolástica e especialmente da filosofia de Tomás de Aquino foi empreendido por pensadores leigos como os franceses Jacques Maritain e Étienne Gilson, que irão marcar uma grande quantidade de filósofos e artistas da primeira metade do século XX e, além disso, estarão em contato direto com movimentos de leigos do catolicismo em outros países, especialmente na América Latina, como com os intelectuais do *Centro Dom Vital* no Brasil, e, na Argentina, com os participantes dos *Cursos de Cultura Católica*.¹²⁰

Tanto Étienne Gilson quanto Jacques Maritain foram filósofos que tomaram para si o trabalho de dar nova vida à visão escolástica de mundo. Étienne Gilson foi responsável por contestar a demasiada generalização que a escola de Lovaina empreendida em torno do termo *philosophie chrétienne*. Procurou, pois, estabelecer uma filosofia tomista, cuja maior característica seria a prevalência da existência sobre a essência¹²¹, e distingui-la tanto da miríade de fontes teológicas com as quais o Tomás de Aquino discutia quanto das tentativas de conciliar o tomismo com filosofias modernas, como o cartesianismo ou o kantismo.¹²²

Jacques Maritain, por sua vez, tratou de dar à filosofia tomista uma abrangência que sobrepassasse o esforço acadêmico e empreendeu um frutífero diálogo tanto nos meios universitários como jornalísticos sobre os mais variados temas, desde a teologia à política e da metafísica à crítica literária. Destaca-se com relação à estética, a obra *Art e*

¹²⁰ Cf. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003. Também: ZANCA, José. Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización. In: *Prismas, revista de historia intelectual*. Buenos Aires, ano 16, nº 16, 2012, p. 199-202.

¹²¹ Cf. GILSON, Étienne. *Le thomisme*. Paris: J. Vrin, 1922. Nesta obra o autor indica para o público leigo a importância de uma recuperação da filosofia de Tomás de Aquino: “*nous osons affirmer qu'à celui qui le considérait sans parti pris, le XIII^{ème} siècle n'apparaîtra pas comme moins riche en gloires philosophiques que les époques de Descartes et de Leibnitz ou de Kant et d'A.Comte. Thomas d'Aquin et Dans Scot, pour ne choisir que des exemples peu discutables, appartiennent à la race des penseurs véritablement dignes de ce nom.*” Ibidem, p. 6.

¹²² A esse respeito, Antonio Livi entende que “*Gilson ritiene che ogni tentativo di rendere 'critico' il realismo tentandone una fondazione sul cogito o sul método transcendental a destinato al fallimento.*” LIVI, Antonio. *Il Ritorno allo Studio di San Tommaso prima e dopo l'Aeterni Patris*. In: Pedro Rodriguez (Ed.). *Fe, razón, teología*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1979, p. 614.

Scholastique, publicada em 1920, na qual conceitua a arte como uma atividade eminentemente de ordem prática e não de ordem meramente especulativa.¹²³ O trabalho artístico, portanto, não diria respeito à pura contemplação do intelecto almejada, por exemplo, na filosofia, pois procuraria manifestar outros usos que não somente o conhecimento. Por isso, mais do que pura *ação* voltada para a desenvoltura da potência intelectual humana, a arte seria da ordem do *fazer*, isto é, a arte seria guiada na pessoa do artista por desígnios eminentemente materiais, como os objetos, os estilos, os instrumentos, entre outras possibilidades. A arte, ao retificar o fazer e não o agir, posicionar-se-ia para fora das regras humanas e adviria autômato, com regras que teriam como única exigência o bem para a obra. Diz Maritain que desse motivo advém “o poder tirânico e absorvente da Arte e também seu impressionante poder de apaziguamento; ela se liberta do humano; ela estabelece o *artifex*, artista ou artesão, em um mundo à parte, fechado, limitado, absoluto.”¹²⁴

No entanto, diante dessa tirania, que pode se tornar independente, Maritain desenvolve um raciocínio que terminará por fazer uso do termo espírito (*esprit*) para garantir, em última análise, a objetividade e a virtude da arte em si perante o que chamou de poder tirânico (*pouvoir tyrannique*) da obra, que seria tão somente o material da arte que individualiza a forma eterna. A solução consistiria em afirmar que a arte necessitaria de si mesma para agir e do homem para fazê-la. E, muito embora os materiais do artista, bem como sua técnica e até seu estado emocional pudessem levar a obra a se afastar da beleza em maior ou menor grau, o valor estético poderia ser encontrado na medida em que a obra trouxesse minimamente uma marca — ou uma impressão — da arte em absoluto na obra mundana. Para ilustrar o raciocínio Maritain recorre ao verso 78, Canto XIII do Paraíso, da Divina Comédia: “que [o artista] a arte conheça, mas a mão lhe trema” (*ch’a l’abito de l’ arte ha man che trema*)¹²⁵ Se a arte está na impressão de uma inteligibilidade na

¹²³ Cf: MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920, p. 4.

¹²⁴ MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920, p. 9. Original: “De là le pouvoir tyrannique et absorbant de l’Art, et aussi son étonnant pouvoir d’apaisement; il délivre de l’humain ; il établit l’*artifex*, artiste ou artisan, dans un monde à part, clos, limité, absolu...”

¹²⁵ MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920, p. 17. Utilizou-se a tradução em português de Eugênio Mauro em: ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia — Paraíso*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998, p. 96.

matéria, o artista nada mais seria do que um *hábito* da arte, um condicionamento de seu próprio corpo para produzir o belo, apesar de sua mão tremblante. O artista estaria nessa tensão entre a instituição da arte e a imanência de sua existência corpórea repleta de desvios e acidentes, mas que, justamente por isso, seria capaz de individualizar a arte em obra e a si mesmo como artista. É válido lembrar também que esse mesmo verso serviu para ilustrar o ponto central do livro *Il Fuoco e il Racconto*¹²⁶ de Giorgio Agamben ao entrever nessa tensão entre hábito e tremor uma estética da existência, isto é, do momento artístico provindo do exercício da imanência poderia consistir a um apontamento ao mistério perdido no seio da história.

É válido, porém, retornar aos versos imediatamente anteriores e posteriores da Divina Comédia para se perceber, no meio dessa tensão entre a idealidade estética e da materialidade da obra, a permanência do espírito como conceito que conseguiria suprir ou, ao menos, amenizar a fratura entre o hábito e o tremor na obra, por uma suposta objetividade da arte.

*Se fosse a punto la cera dedutta
E fosse il cielo in sua virtù suprema,
la luce del suggel parrebbe tutta;*

*ma la natura la dà sempre scema
similmente operando a l'artista
ch'a l'abito de l'arte ha man che trema.*

*Però se 'l caldo amor la chiara vista
De la prima virtù dispone e segna,
tutta la perfezion quivi s'acquista.*

*Cosí fu fatta già la terra degna
Di tutta l'animal perfezione;
cosí fu fatta la Vergine pregna;*¹²⁷

¹²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il fuoco e il racconto*. Roma: nottetempo, 2014, p. 9.

¹²⁷ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia — Paraíso*. Tradução de Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 95-96. Tradução: “Tivesse a cera o seu ponto melhor, / e o céu, então, sua virtude suprema, / seria evidente do selo o valor; / mas sempre da Natureza é parco o esquema, / que trabalha à maneira de um artista / que a arte conheça, mas a mão lhe trema. / Ora, se o ardente amor a clara Vista / Do Valor Primo acolhe, e o signo deita, / aqui a absoluta perfeição é vista. / A Terra, assim, digna da mais perfeita / Capacidade animal foi criada, / e assim a Virgem grávida foi feita;”

O hábito (*abito*) do artista e a sua mão (*man*) que treme, são postos como analogias da natureza (*natura*) que não conseguem nunca transpor com exatidão a luz (*luce*) inteira. Mas isso não indica a impossibilidade e nem mesmo um afastamento pleno dessa luz, tendo em vista que, se a cera fosse perfeita (*cera dedutta*) e o céu se desse em sua virtude suprema (*il cielo in sua virtù suprema*), a luz que o selo (*suggel*) imprime na matéria poderia eventualmente aparecer por inteiro (*parrebbe tutta*). Assim, para unir a cera (que consistiria na parte material da arte) à pura transcendência (justamente o céu por inteiro), Dante pensa na arte o assinalar da forma na matéria tal qual um selo sobre uma cera maleável. Se não houvesse nenhum acidente na matéria, portanto, essa impressão seria inteira. Mas, não o sendo, ela se individualiza, sem, por isso, perder seu fundo inteligível. Na realidade humana, essa perfeição inteligível, por mais que nunca fosse totalmente manifesta, poderia ser entrevista parcialmente mediante o *caldo amor*, a maneira propriamente humana de compreender o sumo Bem. Entretanto, é possível compreender a pura perfeição, como se em uma obra de arte a mão do artista absolutamente não tremesse, no episódio da anunciação do Espírito Santo, quando a *Vergine* foi feita *pregna*. Ou seja, a compreensão escolástica de arte em uma das suas mais notáveis manifestações trouxe uma analogia de uma inteligibilidade de um puro belo no acontecimento de uma conservação incólume do selo por uma cera perfeita, ou de uma resistência do hímen em uma mulher grávida. O selo figura para a inumanidade da arte a mesma garantia e esperança que o espírito tradicionalmente deu à fatalidade da escritura.

No artista, a mão que treme faz uma obra imperfeita, mas poderia sugerir uma virtude perfeita, conforme Maritain. Ainda que exteriormente houvesse imperfeições na obra, tal como na ordem moral, não haveria falibilidade da parte da regulação dada pelo espírito, isto é, do referente que ligaria aquilo que sela à matéria selada.

A arte em si mesma, em outras palavras, em relação à forma e à regulação que vem do espírito, não é oscilante como a opinião. Ela está plantada na certeza: ainda que de modo extrínseco e, com relação à matéria, comporte contingência e falibilidade.¹²⁸

¹²⁸ MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920, p. 16. Original: “*Bien qu'extrinsèquement et du côté de la matière il comporte*

A arte, em última instância, pelo selo espiritual, estaria plantada e germinada na certeza. O Espírito Santo consistiria na vinculação entre materialidade e espiritualidade em metafísica e, mais do que isso, em uma referencialidade possível entre espírito e obra, um meio de fecundação para que as metamorfoses imperfeitas das necessidades da arte ou da escrita estivessem de acordo com uma vida inteligível. Maritain toma os versos de Dante para ilustrar uma radicalização do sentido espiritual conceituado por São Tomás, no qual haveria a transposição de um princípio vital, de um *pneuma*, para o campo da linguagem, cujo maior resultado se daria na busca por uma linguagem viva, ou seja, conforme a vida espiritual. Há de se fazer uma grande ressalva pelo fato de Maritain, mesmo sem identificar a poesia com a religião, ter construído seu pensamento a partir de um ponto de vista de uma espiritualidade católica, mais exatamente escolástica. Eduardo Sterzi, por exemplo, em sua leitura sobre a *Vita Nuova* de Dante, alerta para o fato de que não se pode confundir no autor a espiritualidade, que quase se confunde a própria atividade poética, com a religião, que seria por si só heterônoma e codificante.¹²⁹ Dentro desse contexto, é preciso salientar a fundo a relação entre religiosidade e poesia quando se trata justamente de entrever a ordenação da espiritualidade como diversas formas de instrumentalização ou operacionalização da linguagem, de tal modo que a aproximação neotomista entre arte e teleologia pelo hábito é apenas mais uma possibilidade de agenciamento linguístico. Dentro desta perspectiva de demonstrar algumas tematizações do termo espírito

contingence et faillibilité, l'art en lui-même, c'est-à-dire du côté de la forme, et de la régulation qui vient de l'esprit, n'est pas oscillant comme l'opinion, il est planté dans la certitude."

¹²⁹ STERZI, Eduardo. *Incipit: a Vita Nova e a irrupção da lírica moderna*. 29.06.2006. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) — Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2006. O autor continua o raciocínio no sentido de afirmar o antagonismo entre a espiritualidade e a religião em Dante. “Deus, na Vita Nova, é antes de tudo o deus Amor. A figuração de Amor é um dos movimentos decisivos da constituição da cultura literária moderna (extrapolando mesmo os limites da lírica). Como se sabe, foi na doutrina do amor cortês e na poesia alegórica a ele dedicada que se deu com maior força a retomada de mitos antigos, com a maioria de seus elementos sendo absorvidos do gênero tardo-antigo do epitalâmio. O principal antagonista da codificação do amor cortês foi a religião cristã: pode-se mesmo dizer que este se formou em concorrência com a religião.” *Idem*, p. 350.

que de alguma maneira são importantes para se compreender o contexto das letras espiritualistas no período entre-guerras no Brasil, será imprescindível também observar algumas fontes da espiritualidade católica não exatamente condizentes com a filosofia oficial da Igreja.

1.4. Outras fontes espiritualistas: Pascal, tradicionalismo, Bergson e Farias Brito

Mesmo que o neoescolasticismo possa ser considerado o maior foco de discussões na ensaística católica que sobreveio à encíclica *Aeterni Patris* de 1879, ele não é a única concepção que marcou as letras espiritualistas no século XX. Não convém, pois, isolar a compreensão de ensaístas como Jacques Maritain ou Alceu Amoroso Lima e escritores como Georges Bernanos ou Murilo Mendes como sendo simplesmente neotomistas em virtude de suas contribuições em periódicos católicos nos anos entre guerras, visto que muitos outros autores, por vezes com posições incômodas para com a doutrina da Igreja, foram igualmente importantes para a discussão espiritualista.

Dentre aqueles ensaístas que marcaram profundamente o espiritualismo de matriz católica, destaca-se Blaise Pascal, o qual, após uma juventude marcada por estudos no campo da matemática das probabilidades e da geometria, escreveu uma obra apologética ao cristianismo após ter se aproximado da corrente jansenista da Igreja. A figura fundadora desse movimento foi o religioso holandês Cornelius Jansen, o qual escreveu a obra *Augustinus*, publicada apenas em 1640, dois anos após sua morte. A doutrina jansenista rejeitava o intelectualismo tomista para se voltar novamente a Santo Agostinho, especialmente no que diz respeito à pregação do ascetismo com relação ao mundo material e, principalmente, na defesa da doutrina da graça, a qual passa a ser lida como predestinação. A doutrina da graça, além disso, tratava com profunda desconfiança a racionalidade filosófica, pois asseverava que a carne e a mente humana inevitavelmente tenderiam ao pecado, que poderia ser afastado apenas pela intervenção direta de Deus enquanto Espírito Santo. Pascal já era adepto do jansenismo desde 1642. A partir de 1656, no entanto, irá se transferir para o mosteiro cisterciense de Port-Royal-des-Champs, centro mundial do jansenismo, a convite de Antoine Arnauld (1612-1694), que havia justamente sido expulso da Sorbonne por sua liderança em relação ao movimento jansenista. Essa doutrina já havia sido condenada como herética pela bula *Ad Sacram* firmada pelo Papa Alexandre VII em 1656. Nesse

período de clausura, Pascal escreveu as *Lettres Provinciales*, em defesa do jansenismo e de Antoine Arnould, documentos que também entrariam para o *Index* em 1657. Passada essa experiência de escritos teológicos mais fervorosos em defesa do rigor religioso e moral, Pascal escreve uma série de fragmentos que seriam publicados após sua morte com o título de *Pensées* em 1670.¹³⁰

O pensamento tardio de Pascal é marcado por um teor profundamente trágico com relação à capacidade do homem material poder contemplar aquilo que possui de espiritual. Contrapondo-se, em parte, ao pensamento de René Descartes, ele não parece concordar que haja algum limite concebível entre *res cogitans* e *res extensa* ou ainda, a capacidade intelectual e o mundo empírico. Ainda mais impossível seria poder conhecer como o corpo se uniria ao espírito, o que motiva seu pensamento a conceber um profundo pessimismo gnosiológico naquilo que entende por existência humana.

O homem é para si mesmo o objeto mais prodigioso da natureza ; pois ele não pode conceber aquilo que é tão somente corporal, ainda menos o que é apenas espírito e menos como algo como um corpo possa estar unido a um espírito. Eis o cúmulo dessas dificuldades e, no entanto, é o seu próprio ser: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.*¹³¹

Pascal faz uma alusão às palavras de Agostinho de Hipona acerca da união entre corpo e alma¹³² no homem, recolocando a questão como

¹³⁰ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947.

¹³¹ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 111-112, tradução nossa. Original: “*L’homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c’est que corps, et encore moins ce que c’est qu’esprit, et moins qu’aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C’est là le comble de ses difficultés, et cependant c’est son propre être: Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est.*”

¹³² *Civit. Dei*, l. XXI, cap. X: “Também esse outro modo segundo o qual os espíritos se unem aos corpos e os tornam animais é de todo admirável e incompreensível ao homem. E isso é o homem mesmo.” A partir de: AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*, parte 2. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 500. Original: “quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia

uma união incompreensível e, ainda assim, entendendo que essa união era o que o constituiria. Um dos maiores problemas da filosofia de seu tempo teria sido o de haver depreendido de leis da natureza uma compreensão sobre o todo da realidade humana. O grande erro dessa atitude, conforme Pascal, seria o intento de dar um contorno de funções espirituais, como vontade, simpatia a partir de noções temporais, como movimento e lugar. Neste propósito de incompreensão, o ponto de partida inicial para uma elevação espiritual seria o reconhecimento e a aceitação da própria miséria. “A grandiosidade do homem é grande quando ela se conhece como miserável. Uma árvore não se percebe como miserável.”¹³³

A racionalidade, por conseguinte, é por vezes bastante desacreditada no pensamento de Pascal, tendo em vista o fato dela estar adstrita a conhecer o espírito apenas em alusão à matéria. Nota-se nesse gesto um certo anti-intelectualismo de sua parte, algo que inevitavelmente o coloca em choque com o aristotelismo escolástico, o qual pretendia, grosso modo, justamente buscar certa elevação espiritual na contemplação das formas que selavam a matéria. Na compreensão mais agostiniana de Pascal, a verdadeira contemplação estaria no recebimento da graça divina.

Uma das passagens mais conhecidas do pensamento de Pascal é a de que “o coração tem razões que a própria razão desconhece”. O que Pascal entende por “coração” (*Coeur*), por sua vez, não pode ser apressadamente relacionado às paixões humanas ou suas volições. Muito pelo contrário, a rigorosa moral jansenista de Pascal entendia que, paralelamente à razão, em outras palavras, à aptidão intelectual limitada do homem, haveria um princípio de correta disposição dos *hábitos* do homem. Algo como um hábito virtuoso dado apenas pela religião, que chegaria, inclusive, a se disseminar para aqueles que fossem aptos em recebê-lo. O *Coeur* seria, em última instância, a própria graça, pois os homens, por suas próprias forças, não poderiam resistir ao pecado. Pode-se notar esse caráter disseminatório de uma aptidão espiritual enquanto dádiva na frase que segue o famoso brocardo de Pascal: “O coração tem razões que a própria razão desconhece, sabemos de milhares de maneiras. Digo que o coração ama o ser universal

fiunt, omnino mirus est nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est.”

¹³³ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 120, tradução nossa. Original: “*La grandeur d’homme est grande en ce qu’il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît misérable.*”

naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme se lhe ordena; e ele se torna para um ou para outro à sua escolha.”¹³⁴ Ainda que a disseminação do espírito fosse uma dádiva, não seriam todos os homens aptos a recebê-lo, pois alguns seriam predestinados a viver eternamente, ao passo que outros não. “E porque aqueles a quem Deus deu a religião pelo sentimento do coração são bem aventureiros e bem legitimamente persuadidos.”¹³⁵ Curiosamente, nesse contexto, Pascal fala em espírito (*esprit*) como razão individual humana, algo equiparável ao que era a alma para Santo Agostinho, justamente o contrário do que seria o coração (*coeur*), dom divino e universal capaz de dar dignidade à condição trágica do homem. Isso leva à consideração de que quando entende como uma característica desse coração a faculdade de dar-se a quem quiser e à sua escolha (*il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix*), dá também um significado pneumatológico ao termo coração. Mesmo assim, Pascal chega a traduzir esse coração como costume, que se oporia ao espírito, que se confundiria com a razão, cuja característica era seja inerte e automática: “O costume perfaz nossas convicções mais fortes e mais cruéis; ele inclina o autômato, que arrasta o espírito sem que ele pense.”¹³⁶

Mas Pascal não possui uma pneumatologia oculta. Quando menciona o Saint-Esprit, portanto com iniciais maiúsculas, traz à tona a pessoa divina da Trindade. Aliás, Pascal relaciona essa misteriosa pessoa da Santíssima Trindade à própria existência da noção metalinguística de sentido espiritual, paralelo esse que remonta às epístolas de Paulo de Tarso e aos escritos de Agostinho de Hipona.

Para os formalistas — Quando São Pedro e os apóstolos deliberaram abolir a circuncisão, acerca disso contrariar a lei de Deus, eles não consultaram os profetas, mas simplesmente a

¹³⁴ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 230. Original: “*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point, on le sait en mille choses. Je dis que le coeur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement, selon qu'il s'y ordonne; et il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix.*”

¹³⁵ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 231. Original: “*Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés.*”

¹³⁶ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 228, tradução nossa. Original: “*La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.*”

recepção do Espírito Santo nas personalidades dos não circuncidados.

Eles consideraram mais certo que Deus aprovaria os que ele preencheu com seu Espírito, que jamais falham em observar a lei. Eles sabiam que o fim da lei não era nada senão o Espírito Santo; e assim, dado que eles o recebiam sem a circuncisão, ela não era necessária.¹³⁷

Por mais que a palavra espírito (*esprit*) fosse aplicada como a trágica faculdade humana da razão, Pascal não apenas não deixa de mencionar a pessoa do Espírito Santo como o coloca como aquilo que garante a compreensão de um *sentido espiritual* mais abrangente e verdadeiro nas escrituras. Em um recado eivado de ironia aos “formalistas”, Pascal entende a corruptibilidade da escritura, inclusive das leis sagradas, e dá como garantia de uma leitura correta a dádiva do Espírito Santo. “Quando a palavra de Deus, que é verdadeira é falsa literalmente, ela é verdadeira espiritualmente. Sede a dextris méis, isso é falso literalmente, mas é verdadeiro espiritualmente”¹³⁸ Essa concepção também pode ser contextualizada com o que acontecia no campo linguístico em torno de si em Port-Royal, onde era escrita a célebre *Grammaire générale et raisonnée contenant les fondemens de l'art de parler, expliqués d'une manière claire et naturelle* publicada em 1660 por Antoine Arnoult e Claude Lancelot. A principal reviravolta desse trabalho não ficou restrita à linguística ou ao campo normativo dos estudos sobre a linguagem, mas marca uma completa reviravolta epistemológica nas letras europeias na medida em que a concepção de signo, que, desde os estoicos por diferentes maneiras era sempre pensada de modo ternário, enquanto significante, significado e referente,

¹³⁷ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 331, tradução nossa. Original: “Pour formalistes — *Quand saint Pierre et les apôtres délibèrent d'abolir la circoncision, ou il s'agissait d'agir contre la loi de Dieu, ils ne consultent puis les prophètes, mais simplement la réception du Saint-Esprit en la personne des incircconcis. Ils jugent plus sûr que Dieu approuve ceux qu'il remplit de son Esprit, que non pas qu'il faille observer la loi. Ils savaient que la fin de la loi n'était que le Saint-Esprit; et qu'ainsi, puisqu'on l'avait bien sans circoncision, elle n'était pas nécessaire.*”

¹³⁸ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 311. Original: “*Quand la parole de Dieu, qui est véritable est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement. Sede a dextris méis, cela est faux littéralement ; donc cela est vrai spirituellement.*”

passa então a ser considerada binária, ou seja, de uma lado o significante e de outro o significado.¹³⁹ Com a queda do referente, o tipo de ligação entre as palavras e as coisas, como bem salientou Michel Foucault, deixa de exigir do signo a revelação de uma chave oculta ou de um pensamento pré-formado para dar origem ao paradigma da representação: isto é, entrever por meio deles o que querem dizer a partir da maneira pela qual foram dispostos. Nessa alteração, o liame que ligava significante e significado já não é mais a coisa ou o objeto referido, senão uma cognição capaz de relacionar o mundo temporal à linguagem, considerada límpida. Em Port-Royal, portanto, segundo Foucault, “não haverá, pois, uma teoria dos signos diferente de uma análise do sentido.”¹⁴⁰

Percebe-se, pois, nos escritos que compõem *Pensées* de Pascal uma reinserção da discussão metalinguística presente na teologia que o precedeu e, do mesmo modo, uma solução pneumatológica ao problema da corruptibilidade, da efemeridade, da letalidade da letra escrita. Nem por isso se pode observar em Pascal uma compreensão de espiritualidade intelectualista, como em certos aspectos do tomismo, doutrina que dava certa possibilidade para uma elevação espiritual contemplativa das causas e do bem pela via do raciocínio filosófico e cuja teoria da graça não deixava de suscitar amplas reflexões sobre a hierarquia dos sentidos espirituais, como o analógico, tropológico e anagógico. Em vez de uma certeza da consistência intelectual, Pascal entende que, em meio à incompreensão de si e do mundo, na impossibilidade de provar a existência ou a inexistência de Deus, o homem aposta na, quase mística, *intuição* do coração (*coeur*). É neste sentido a leitura de Leopoldo e Silva, ao salientar que, “Para Descartes a intuição é uma visão intelectual da idéia; daí a importância da inspeção do espírito na procura da idéia verdadeira. Para Pascal a intuição é antes uma visão do coração.”¹⁴¹

François Mauriac, um dos mais célebres escritores católicos do século XX, mesmo ao condenar a heresia do jansenismo que Pascal

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 91.

¹⁴¹ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas sobre a intuição em Pascal e Bergson. *Discurso: revista filosófica*. São Paulo, n. 12, 1980, p. 118.

professava, por tudo imputar a uma natureza corrupta, não deixa de louvar a atitude do jovem de vinte e quatro anos que trocou estudos pioneiros na matemática pela teologia. O que mais se destacaria de toda a sua doutrina rigorosa e pessimista, segundo Mauriac, seria sua profundidade em entusiasmar os outros pelo modo ora desesperado ora veemente com o qual lidava com a natureza, vista como baixeza. “Tendo-se apaixonado pelo conhecimento das singularidades e contradições do homem real, o mais ínfimo de seus pensamentos toca um ponto sensível em nós, desperta com segurança uma correspondência.”¹⁴² Toda essa tensão entre uma busca pela graça e a aversão ao mundo material ou carnal, mesmo sendo uma questão desviante à doutrina majoritária que foi imposta aos católicos após a encíclica *Aeterni Patris*, ecoou profundamente na conversão de jovens literatos, como no filósofo Jacques Maritain, no romancista de Julien Green, nas peças de Charles Péguy, nos poemas de Paul Claudel ou no trabalho editorial de Jacques Rivière na *Nouvelle Revue Française*.¹⁴³

Portanto, o pessimismo gnosiológico e um terror de perder a graça fazem com que a busca pelo saber se confunda com uma profunda tensão existencial no pensamento de Pascal. Negando provas ontológicas da subjetividade ou da divindade, o conhecimento adviria do acréscimo da incompreensão de Deus à incompreensão do mundo. Entrevê, assim, alguma esperança na filosofia e na moral. Mas seu pessimismo gnosiológico o prende necessariamente à constante negação de toda e qualquer crença positiva na humanidade ou em viradas bruscas da imaginação. O teor trágico da obra de Pascal também se manifesta em um apelo constante à ponderação e apaziguamento de quaisquer excessos, o que por vezes se revela como um forte conservadorismo.

As outras religiões, como as pagãs, são mais populares porque elas baseiam-se no exterior; mas elas não são destinadas às pessoas inteligentes. Uma religião puramente intelectual seria destinada exclusivamente aos mais capazes; mas ela não servira ao povo. A religião cristã unitária é destinada a todos, conjugando o exterior com o

¹⁴² MAURIAC, François. *Pascal*. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Edusp, 1975, p. 21.

¹⁴³ Os detalhes de cada conversão foram suficientemente bem estudados por Gugelot para a evidenciação em cada um desses intelectuais de uma certa marca de Pascal. Consultar: GUGELOT, Frédéric. *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*. Paris: CNRS, 2010.

interior. Ela eleva o povo ao interior e rebaixa os arrogantes ao exterior; e não poderia ser perfeita sem esses dois modos, pois o povo deve compreender o espírito pela letra e os inteligentes submeterem-se ao espírito da letra.¹⁴⁴

A letra, em Pascal, dentro de um contexto cristão, elevaria o sentimento dos mais ignorantes e, ao contrário, diminuiria os excessos das ideias dos mais capazes intelectualmente. Segundo Oakeshott¹⁴⁵, o pessimismo gnosiológico seria o princípio comum às ideias políticas conservadoras que surgem na modernidade. No caso de Pascal, não é exagerado, na esteira do que teoriza Oakeshott, afirmar que a concepção de uma escritura espiritualizada, tanto para elevar à condição de homem o inculto quanto para submeter sob a autoridade o culto, é o ponto de partida para ver na escritura um papel ativo e reativo. Aqui se revela o outro lado do ascetismo e do rigor moral jansenista que, ao mesmo tempo em que pretendia difundir o amor, os bons costumes e fomentar inteligência, também trazia consigo o ímpeto para combater os vícios e controlar as subversões. “Mais de juventude ou mais de velhice impedem, mais e mais, o espírito de instruir-se. Enfim, as coisas extremas são para nós como não fossem nada, e nós nada somos a seus respeito: elas nos escapam e nós escapamos a elas.”¹⁴⁶

Essa face mais reativa do pensamento pascaliano vai ser resgatada, posteriormente, por intelectuais católicos brasileiros. O caso de Jackson de Figueiredo é o mais exemplar. Em 1922 publicou *Pascal*

¹⁴⁴ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 211, tradução nossa. Original: “*Les autres religions, comme les païennes, sont plus populaires, car elles sont en extérieur; mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait proportionnée aux habiles; mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur; et n'est pas parfaite sans les deux, car il faut que le peuple entende l'esprit par la lettre, et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre.*”

¹⁴⁵ OAKESHOTT, Michael. Do fato de ser conservador. In: CRESPIGNY, Anthony; CRONIN, Jeremy. *Ideologias políticas*. Tradução de Sergio Duarte. Brasília: Editora da UnB, 1981, p. 21-42.

¹⁴⁶ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947, p. 108. Original: “*Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit, trop et trop peu d'instructions. Enfin, les choses extremes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard: elles nous échappent ou nous à elles.*”

e a inquietação moderna, pelo editorial do *Centro Dom Vital*, agremiação de intelectuais leigos do catolicismo, fundado por si no mesmo ano. Seu principal argumento no seu texto mais conhecido consiste em afirmar um Pascal católico que “amava a philosophia, mas tinha-lhe horror quando desviada de Deus e da lei moral”.¹⁴⁷ Procurou equiparar a angústia do pensador jansenista à angústia do homem moderno, que estaria imerso em um desespero causado pelo ceticismo, materialismo e individualismo, todos eles desvios morais legados pela filosofia e as experiências políticas do século XVIII. Segundo Jackson, Pascal teria vislumbrado de antemão o rumo que o pensamento ocidental tomaria e, por isso, elaborou um sistema fundado na dúvida, mas desconfiado do intelectualismo e do racionalismo quando carentes de espiritualidade. Diz Figueiredo que “foi Pascal o homem que, sem ter consciência talvez do que fazia, pela força mesma de sua alma, se fez symbolo da alma moderna, no que tem esta de propriamente universal”.¹⁴⁸

Por mais que Jackson de Figueiredo não considerasse Pascal como o melhor exemplo de devoto religioso, procurou encontrar em toda sua tensão um ponto de partida para um rumo espiritualista no pensamento e nas instituições do tempo moderno. Seu grande esforço foi o de fazer uma leitura dirigida a conformar os escritos emotivos de Pascal com a hierarquia eclesiástica, fazendo do pensador um primeiro impulso para a discussão de problemas mais práticos, a exemplo do que dizia ser a secularização e a desordem institucional brasileira. Convém salientar que o pensamento de Jackson também foi muito marcado pelo tradicionalismo de autores leigos do catolicismo como Joseph De Maistre, Maurice De Bonald e Juan Donoso Cortés. Sobre o impacto desses autores no contexto brasileiro, certamente o trabalho mais notável foi a dissertação de Cândido Moreira Rodrigues, a qual relaciona os anos iniciais da revista *A Ordem*, sob a direção de Jackson, como inseparáveis das teorias contrarrevolucionárias, as quais, no decorrer dos anos, darão lugar a posicionamentos ideológicos mais democráticos, como o de Jacques Maritain.¹⁴⁹

¹⁴⁷ FIGUEIREDO, Jackson de. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1922, p. 73.

¹⁴⁸ FIGUEIREDO, Jackson de. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1922, p. 10.

¹⁴⁹ Assim salienta Rodrigues: “A partir de 1938-1939 sua perspectiva [da revista *A Ordem*] muda — guardadas as diferenças internas —, saindo de uma visão conservadora, fundada em pensadores europeus como Burke, De Bonald,

Sem dúvida a equiparação de autores que defenderam a autoridade do Papa e que tomaram a hierarquia da Igreja para pensar uma remodelação da sociedade pós Revolução Francesa com o pensamento mais especulativo de Pascal (defensor de uma seita considerada herética dentro da Igreja), consistiu em uma operação bastante delicada. Aliás, o próprio Joseph De Maistre dedicou páginas a desmistificar o gênio de Pascal, bem como condenar a maioria de seu posicionamento intelectual, como exageradamente rigoroso até mesmo para o que pregara Jansênio. No mais, rejeitava o que via como um extremo individualismo perante sua recusa em se conformar à hierarquia eclesiástica.¹⁵⁰ É possível, porém, afirmar que a retórica de Pascal com ironia afiada e profundidade emocional marcou de certa maneira diversos autores de tendência reativa que ora se opuseram à Revolução Francesa, ora à modernidade triunfante do século XIX na Europa. Antoine Compaignon em *Les Antimodernes* demonstra que, tal como Pascal foi modelo de retórica política para Joseph De Maistre, também foi a retórica de De Maistre, com os seus jogos de palavras, que marcaram definitivamente autores como León Bloy ou Georges Bernanos.¹⁵¹ Outrossim, as inversões e antíteses de De Maistre, cujo melhor exemplo estaria na consideração de que a contrarrevolução “não seria de modo algum uma revolução contrária, mas o contrário da revolução”¹⁵², para dizer que a restauração monárquica não seria uma revolução ao contrário, mas um desdobramento interior da própria Revolução Francesa, tiveram impacto também em Charles Baudelaire. “Diz Compaignon, “quando Baudelaire observa que De Maistre lhe ensinou a pensar, faz alusão a um estilo de pensamento guiado pelo paradoxo e pela provocação.”¹⁵³

Ainda conforme Compaignon, autores reacionários como Pascal ou De Maistre utilizavam-se muito comumente de jogos retóricos para

Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés, para uma visão mais liberal, mais democrática, no estilo de Jacques Maritain.” RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica, 2005, p. 141.

¹⁵⁰ Cf. DE MAISTRE, Joseph. *L'Église gallicane dans son rapport avec le Saint Siège*. Lyon: Pélagaud et Lesne, 1838, p. 67-94.

¹⁵¹ Cf. COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 153.

¹⁵² DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. Londres: Bâle, 1797, p. 210.

¹⁵³ COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 146.

impor seus argumentos. Não é de se surpreender, pois, que aqueles que dominavam a escrita de maneira suficientemente hábil para compreender a operação de argumentos por inversões ou paroxismos, curiosamente desenvolveram uma desconfiança perante a palavra escrita. Se Pascal demonstrou inquietação com a letra escrita e reivindicou um sentido dado pelo Espírito, na esteira do que Paulo de Tarso pensou a respeito da formação da comunidade (*ekklesía*) cristã, Joseph de Maistre, vale lembrar, principia toda a sua crítica ao iluminismo e às experiências revolucionárias francesas do século XVIII e princípios do XIX com uma profunda desconfiança na lei escrita como garantia de algum laço durável na formação de um Estado nacional.

Um dos maiores erros que lhes coube no século, foi o de crer que uma constituição política poderia ser escrita e criada a priori. Por sua vez, a razão e a experiência supostamente se complementariam para estabelecer a divindade de uma constituição bem como a crença de que ela é o que há de mais fundamental e de mais essencialmente constitucional nas leis de uma nação.¹⁵⁴

De Maistre reinsere a temática do espírito e da letra na tentativa de encontrar alguma referência teológica para Estados Nacionais modernos. Essa busca, porém, não consiste em necessariamente reforçar um sentido espiritual em escrituras de sentido ambíguo. De Maistre viveu em um contexto pós-revolucionário e tomou para si a tarefa de desdizer a lei já imposta, dando, pois, a Deus, um sentido muito mais próximo de uma escatologia, ou ainda de uma suspensão da lei escrita, do que propriamente o de uma busca por esclarecimento ou garantia de um sentido referencial mais abrangente. Nas palavras de De Maistre: “Daí advém que o bom senso primordial, felizmente anterior aos sofismas, esteja no reconhecimento de que a soberania vem de Deus,

¹⁵⁴ DE MAISTRE, Joseph. *Essai avec Le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Lyon: Rusand, 1822, p. 1, tradução nossa. Original: “*Une des grandes erreurs d'un siècle qui les professa toutes, fut de croire qu'une constitution politique pouvoit être écrite et créée à priori, tandis que la raison et l'expérience se réunissent pour établir qu'une constitution est une oeuvre divine, et que ce qu'il y a précisément de plus fondamental et de plus essentiellement constitutionnel dans les lois d'une nation ne sauroit être écrit.*”

seja referindo certas leis não escritas como provindas Dele.”¹⁵⁵ Sendo assim, há de se alertar para o fato de que Joseph De Maistre traz a discussão metalinguística acerca do espírito para um contexto prático, no caso, a política francesa de seu tempo, a partir da qual procurou fornecer uma resposta política à secularização dos Estados Nacionais. Ao afastar a figura do Espírito Santo, De Maistre passa a buscar uma referencialidade não mais imaginária (como na figura de um líder ou uma lenda) e tampouco formal (como em texto escrito), mas empírica; reivindica o reforço efetivo da autoridade papal e hierárquico da Igreja Católica e se distancia da justificação propriamente espiritualista para a edificação social. Essa posição, que também foi conhecida por ultramontanismo, compartilhada, entre outros exemplos, por Louis Veillot, consistiu no combate verbal da parte de leigos contra o excesso de autonomia dos bispos franceses — o galicanismo na Igreja — e procurou encontrar, além dos Alpes, uma fonte de autoridade forte o suficiente para que não se repetissem os erros da França revolucionária.¹⁵⁶ Seu posicionamento não apenas foi importante para a afirmação da infalibilidade papal em 1870 como, além disso, impulsionou uma série de escritores a se converterem ao catolicismo já no final do século XIX, como é o caso de León Bloy (convertido em 1897), Paul Claudel (em 1886) ou Joris-Karl Huysmans (1892).¹⁵⁷

Se há um impasse entre a doutrina da autoridade de Joseph de Maistre e a meditação emotiva de Pascal, que primava pela intuição, vale ressaltar, ambos os autores foram importantes para Jackson de Figueiredo assim como para grande parte de seus companheiros e interlocutores, especialmente na década de 20, ainda que essas posições baseadas em experiências extremadas de religiosidade venham aos poucos perder força, como será trabalhado no próximo capítulo. A espiritualidade passional e explosiva de Jackson de Figueiredo, de certa maneira, formou-se em constante aproximação e afastamento com o

¹⁵⁵ DE MAISTRE, Joseph. *Essai avec le prince générateur des constitutions politique et des autres institutions humaines*. Lyon: Rusand, 1822, P. 4. Original: “De là vient que le bon sens primordial, heureusement antérieur aux sophismes, a cherché de tous cotés la sanction des lois dans une puissance au dessus de l’homme, soit en reconnoissant que la souveraneté vient de Dieu, soit en réverant certains lois non écrites, comme venant de lui.”

¹⁵⁶ Cf. SERRY, Hervé. *Literatura e catolicismo na França (1880-1914)*: contribuição a uma sociohistória da crença. Tradução de Paulo Neves. *Tempo Social*. São Paulo, jun. 2004, p. 129-152.

¹⁵⁷ Maiores detalhes em GUGELLOT, Frédéric. *La conversion des intellectuels ao catholicisme em France (1885-1935)*. Paris: CNRS, 2010.

dogmatismo do tradicionalismo católico. E se o neotomismo, aos poucos, irá se tornar a filosofia diretriz no rumo espiritualista de periódicos católicos como *A Ordem* e *Vida* no Brasil, superando inclusive a proeminência do catolicismo tradicionalista de De Maistre ou do contemporâneo Charles Maurras¹⁵⁸, não se pode deixar de frisar que Pascal será um autor de primeira importância quando se passou a pensar em uma estética católica, especialmente para toda uma grande quantidade atores jovens na década de vinte de repentina conversão religiosa, como, além de Jackson, Alceu Amoroso Lima e Perillo Gomes, pela qual passaram os diretores de *A Ordem* a partir da morte de Jackson em 1928.¹⁵⁹

O espiritualismo intuicionista, que foi uma grande contribuição de Pascal ao pensamento católico e também contraponto ao intelectualismo da escolástica, voltará a ser um tema de grande vulto na obra do filósofo francês Henri Bergson entre o final do século XIX e início do século XX. A partir da cisão clássica entre corpo material e espírito e do mistério acerca da união física dessas duas noções, que foi tema de comentários de Agostinho de Hipona, René Descartes e do próprio Pascal, Bergson procurará, em sua obra, esclarecer melhor tal binarismo e dar-lhe uma solução satisfatória. Já em *Matière et Mémoire*, um de seus primeiros livros, publicado em Paris em 1896, o autor afirma ser a intuição a chave para uma abordagem mais instrutiva da questão entre matéria e espírito. “O problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição.”¹⁶⁰

O ponto de partida para essa teoria da intuição se deu com uma investigação da temporalidade. Ao questionar-se sobre o tempo, Bergson pensou a matéria, não como uma factualidade restrita a uma realidade exclusivamente humana que seria garantida por noções abstratas, como sujeito transcendental, ou uma razão *a priori* que

¹⁵⁸ Charles Maurras foi o principal ideólogo da *Action française*, movimento profundamente conservador que de tendência ultranacionalista, antisemita e até mesmo a favor da restauração da monarquia francesa. Teve protagonismo entre o final do século XIX e primeira metade do XX. Inicialmente muitos católicos por todo o mundo tomaram esse movimento como um referencial importante até o momento em que a própria Santa Sé ondenou Maurras e seu periódico em 1914 e novamente em 1926. Sobre o tema, consultar: RÉMOND, René. *Les Droites em France*. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

¹⁵⁹ Cf. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

¹⁶⁰ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 73.

garantiria, a cada um, alguma realidade palpável, porém afastada de um contato direto com as coisas.¹⁶¹ Bergson pensou que o corpo humano, incluído os órgãos sensitivos e o sistema nervoso, seriam também partes do mundo material e que, portanto, a sensibilidade já seria um liame com o mundo. Contudo, diferentemente das coisas inertes que, conforme Bergson, relacionam-se imediatamente com todas as outras coisas do universo, os animais e, assim também o homem, por possuírem corpos e serem dotados de órgãos sensoriais, selecionariam as imagens que recebem. O sistema nervoso, por sua vez, muito mais desenvolvido no homem, tendo em vista seu cérebro mais volumoso, teria a função de selecionar somente o que é de maior utilidade para si próprio e seu desenvolvimento. Por sua vez, todas as imagens que são interessantes são armazenadas e constantemente reatualizadas, da mesma forma que aquilo que é rejeitado pelo cérebro permaneceria em latência na memória, mas também estaria sujeito à constante modificação e atualização. Dessa maneira, o espírito partiria do pressuposto de uma seleção do que viria do mundo material. Mas, por outro lado, espírito não se separaria de modo algum do corpo, pois a projeção tipicamente humana da realidade material na qual está inserido se daria temporalmente porque essa realidade só seria percebida como memória. Diz Bergson: “A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos de duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós enquanto de direito a percebamos nela.”¹⁶²

Sendo o homem, portanto, parte da realidade material e percebendo-a apenas inseparavelmente da memória, o espírito estaria ligado à matéria por depender da percepção. E, por ser fruto das sucessivas seleções por parte da percepção, ele não operaria exatamente nos moldes da matéria inerte, senão conforme a matéria viva, que

¹⁶¹ Trata-se aqui de uma crítica ao paradigma da representação nas ontologias de René Descartes e Immanuel Kant, as quais possuem em comum um ceticismo quanto a se poder conhecer as coisas tal como são e sem qualquer intermédio. Por isso, afirmam que a realidade humana é profundamente representativa, pois se usa de uma razão para projetar seu mundo, o qual nunca é composto pelas coisas em si mesmas, senão por fenômenos. Sobre o tema: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁶² BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 77.

evoluiria na medida em que se acrescentassem sucessivas camadas de memória na realidade percebida bem como na imaginação, isto é, da realidade que já não se percebe, mas se cria, modifica. Por isso, o espírito funcionaria de modo vivo, como evolução e, logo, “não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento.”¹⁶³

A matéria inerte procederia por leis mecânicas, e, por isso, explicáveis pelos avanços da física e da matemática, entre outras ciências. Já a matéria viva, por mais que estivesse diretamente relacionada com o mundo inerte que a envolve, não obedeceria às mesmas leis, pois a vida possuiria desdobramentos, modificações e, em longo prazo, evoluções que não condiziriam, por exemplo, com a tendência dos objetos inertes a permanecerem parados e não se modificarem espontaneamente. Um grande problema, para Bergson, estaria no fato do homem ter privilegiado as ciências exatas e mecânicas, inclusive para tentar compreender a si mesmo, o que o levou a grandes erros. A essa etapa do pensamento humano, a qual chamou de inteligência, opôs uma outra maneira de compreensão que ultrapassaria o mecanicismo e estaria mais condizente com a espontaneidade da vida, a qual chamou de intuição, nada mais que o trabalho do espírito.¹⁶⁴

Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição caminha no próprio sentido da vida, a inteligência vai no sentido inverso, e se encontra assim muito naturalmente regrada pelo movimento da matéria. Uma humanidade completa e perfeita seria aquela na qual essas duas formas de atividade consciente atingissem seu pleno desenvolvimento.¹⁶⁵

É neste específico ponto que Bergson teve problemas com intelectuais comprometidos com o catolicismo no século XX. Ao defender uma espiritualidade como intuição, que nada mais seria do que uma forma de compreensão em correlação direta com a vida, afirmava

¹⁶³ BERSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 77.

¹⁶⁴ Cf. BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 290: “A intuição é o próprio espírito e, num certo sentido, a própria vida”

¹⁶⁵ BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 289.

uma concepção de espírito muito próxima à materialidade e muito desconexa de uma noção religiosa de ordem. Esse foi o motivo pelo qual Jacques Maritain, ainda na primeira década do século XX, opôs-se à doutrina de seu mestre, tendo em vista que sua releitura de São Tomás privilegiou uma posição intelectualista de espiritualidade e não a concepção intuicionista defendida por Bergson.¹⁶⁶

Mas não é possível dizer que Bergson não tenha pensado a ordem ou uma teleologia paralelamente ao espírito. O que ele fez foi problematizar a própria separação da realidade humana a partir de duas ordens bem distintas: uma material e mecânica, a qual seguiria leis demonstráveis pela abstração matemática, algo típico da ciência moderna tendo seu cúmulo no positivismo; e outra que seria imaterial e espiritual, a qual, pela abstração, poderia levar ao conhecimento de causas e finalidades, proximamente ao saber aristotélico, cuja maior fortuna crítica foi a própria escolástica. Bergson pensou que, quando se distingue, através dessa percepção, mais crítica sobre o que vem a ser ordem, desapareceria o problema da desordem, pois geralmente um espiritualista critica a desordem do mundo por seu mecanicismo e um cientista questiona a desordem do pensamento por uma confusão entre fatos e valores. Para o escritor de *L'Évolution Créatrice*, “assim que nos representamos claramente a distinção entre a ordem ‘voluntária’ e a ordem ‘automática’, dissipa-se o equívoco do qual vive a ideia de *desordem* e, com ele, uma das principais dificuldades do problema de conhecimento.”¹⁶⁷ Bergson, portanto queria apresentar uma solução para o dilema entre finalismo e mecanicismo, que seria a filosofia da vida, a qual, porém, seria uma nova concepção do próprio finalismo, da qual se aproximaria consideravelmente.¹⁶⁸

Diante dessa sua teorização, Bergson, portanto, deu ao espiritualismo uma tonalidade de certa maneira muito mais próxima à corporalidade do que haviam dado seus antecessores, aproximando-se até mesmo dos estoicos da Antiguidade neste aspecto. Outrossim, pôs

¹⁶⁶ Essas primeiras manifestações foram compiladas na obra: MARITAIN, Jacques. *La philosophie bergsonienne; etudes critiques par J. Maritain*. Paris: M. Rivi re & Cie, 1914.

¹⁶⁷ BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 252.

¹⁶⁸ Para Bergson, a filosofia da vida “pretende superar ao mesmo tempo o mecanicismo e o finalismo; mas, como anunciávamos de início, aproxima-se da segunda doutrina mais que da primeira.” BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 55.

em evidência o excesso de intelectualismo da concepção escolástica de espírito e, ao mesmo tempo, releu o intuicionismo de Pascal para lhe dar um tom muito mais próximo de uma pura espontaneidade da vida, cujo princípio seria um *elã vital* (*élan vital*) comum aos seres vivos. Por isso, faz da intuição uma abertura ao dinamismo e à evolução criadora da vida, muito mais do que um apregoamento emotivo e doloroso aos costumes, o que havia sido chamado de coração (*Coeur*) por Pascal.

Mas, ainda que Bergson tenha empreendido tal reviravolta para uma compreensão ontológica e epistemológica de espírito, em relação à tradicional oposição metalinguística entre espírito e letra, sendo o espírito a vida e a letra a morte, o filósofo francês não traz nenhum posicionamento que venha a romper com o sentido tradicional da questão metalinguística sobre o espírito. Ao contrário, quando precisou eleger algum objeto para servir de exemplo para matéria inerte em oposição ao que seria um ser vivo, curiosamente escolheu a figura de livros impressos.

Não há dúvida de que a vida, em seu conjunto, é uma evolução, isto é, uma incessante transformação. Mas a vida só pode progredir por intermédio dos vivos, que são seus depositários. É preciso que milhares e milhares deles, aproximadamente semelhantes, se repitam uns aos outros no espaço e no tempo para que cresça e madure a novidade que elaboram. Como um livro que se encaminharia para sua reedição atravessando milhares de tiragens com milhares de exemplares. Entre os dois casos, todavia, há esta diferença de que as tiragens sucessivas são idênticas, idênticos também os exemplares simultâneos da mesma tiragem, ao passo que os representantes de uma mesma espécie não se assemelham perfeitamente nem nos diversos pontos de espaço nem nos diversos momentos do tempo. A hereditariedade não transmite apenas as características; transmite também o *elã* em virtude do qual as características se modificam, e esse *elã* é a própria vitalidade.¹⁶⁹

¹⁶⁹ BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 251.

Um livro que vai para a gráfica não se diferenciaria de qualquer outro da mesma tiragem e principalmente não agiria como um ser vivo. Os exemplares apenas se modificariam por motivos exteriores a si, como em acidentes que lhe poderiam ser causados ou então pela ação natural do tempo sobre a matéria prima. Já o ser vivo, depositário (*depositaires*) da vida, pois recebeu o princípio vital (*élan vital*), seria comum a todos os de sua espécie, diferenciando-se dos livros principalmente por sua capacidade de ação e diferenciação, bem como por sua reprodução por hereditariedade, que produz *semelhantes*, em vez dos seres *iguais* da reprodução em série.

Embora o livro pudesse ter sido substituído por outro objeto inerte para fazer parte da argumentação de Bergson, o fato é que, aproximando-se muito de Paulo, Agostinho ou Tomás, o livro foi elencado como o exemplo da reprodução não viva da letra, da matéria morta que compõe uma ordem decaída. Contraposto ao livro está o espírito, que seria o veículo ou a garantia de tornar o objeto ou também uma fala, dispostos em um lugar privilegiado dentro de uma ordem ou teleologia. O único destaque digno de nota da parte de Pascal e Bergson sobre o tema consiste no fato de que seus respectivos princípios vitais, que ambos chamaram de intuição (*intuition*), não comportariam alguma noção de hierarquia inteligível, tal como foi pensada na patrística, na escolástica e na neoescolástica. No caso de Pascal há intuição pelo misticismo que está impregnado em seu conceito de coração, mesmo sendo costume, e, no caso de Bergson, a intuição do espírito se dá em virtude da noção de espontaneidade da vida. Mesmo assim, em ambos os casos, há certo resquício de teleologia em suas concepções de espírito, ou seja, de finalidade, assim como havia nos antecessores estoicos ou escolásticos.

O pensamento de Bergson teve ecos muito fortes na intelectualidade católica e espiritualista, centrada, em sua maioria, em torno da revista *A Ordem* e do *Centro Dom Vital*. Alceu Amoroso Lima, que irá assumir a direção do Centro após a morte de Jackson de Figueiredo em 1928, vale lembrar, assistiu cursos de Henri Bergson entre 1913 e 1914.¹⁷⁰ Raymundo de Farias Brito, por outro lado, já era leitor da obra de Bergson desde os primeiros anos do século¹⁷¹, e cita

¹⁷⁰ Cf. VILLAÇA, Antonio Carlos. *O Desafio da Liberdade*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

¹⁷¹ Em seu livro *A base physica do Espirito*, de 1912, Farias Brito já mencionar o novo espiritualismo de Bergson. “Bergson, esse vigoroso pensador que está presentemente a fazer tanto ruído na França, propõe-se justamente a fundar um

L'Évolution Créatrice, publicado em Paris em 1907, em sua obra *O Mundo Interior*, publicado no Rio de Janeiro em 1914. Farias Brito, ademais, foi amigo pessoal de Jackson de Figueiredo e, em razão de sua morte em 1917, com 55 anos incompletos, mais do que um interlocutor da intelectualidade espiritualista que iria surgir no Brasil. As ideias de Farias Brito causaram grande impacto em intelectuais próximos ao *Centro Dom Vital* e mesmo daqueles do grupo *Festa*¹⁷², liderados por Tasso da Silveira. Esse filósofo, que era professor do tradicional Colégio Pedro II no Rio de Janeiro, foi uma notável fonte para o pensamento e a estética espiritualista brasileiros. Vale salientar que sua obra foi reconhecida também pelo intelectual franco-suíço Auguste Viatte, que circulou durante a sua vida entre a França e o Canadá, referindo-se a Farias Brito como um equivalente de Bergson no Brasil no que tange a uma redescoberta da metafísica. Em uma contribuição sua para a revista *A Ordem* de 1925, o autor afirma que “ir de encontro ao positivismo e reivindicar os direitos da metaphysica, faça-o um Bergson em França, ou um Farias Brito no Brasil, é sempre dar eloquente prova de independência digna de palmas.”¹⁷³ Farias Brito, no entanto, conciliava o espiritualismo vitalista de Bergson com um direcionamento espiritual muito relacionado com a concepção escolástica do assunto. Sobre essa relação, “a obra de Farias Brito serve a Jackson como uma espécie de estágio espiritualista em direção ao catolicismo romano. O que o seduz de imediato é a crítica ao racionalismo inspirada em Bergson, abrindo espaço para a intuição e o domínio da vida interior.”¹⁷⁴

Em sua concepção, o espírito teria também a incumbência de criar realidades não naturais, ou, pelo menos de participar de uma causalidade não convencional, compreendendo, entre a vasta gama essas criações espirituais, as obras de arte.

espiritualismo novo, e em verdade liga-se a Biran, o que claramente se faz perceber pelo caracter pragmatico de seu systema, isto é, pela preponderancia que dá, á acção.” BRITO, Raymundo de Farias. *A base physica do Espirito*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1912, p. 151.

¹⁷² Sobre o tema, CACCESE, Neusa Pinsard. *Festa: contribuições para o estudo do modernismo*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1971.

¹⁷³ VIATTE, Auguste. A crítica francesa e o Brasil. Tradução de Durval de Moraes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 4, 2ª série, n. 42, p. 70, abr. 1925.

¹⁷⁴ PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. *A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil*. Tempo Social, revista de sociologia da USP. São Paulo, v. 19, n. 1, jun. 2007, p. 27.

Sob esse ponto de vista, tanto importa considerar o espírito como uma substancia independente, logada apenas accidentalmente á materia, como considerá-lo como phenomeno da materia, ou mesmo como simples epiphenomeno. De toda forma há no espírito modalidades especiaes da realidade, um poder agente e real, vivo e concreto, que não somente soffre a acção dos elementos exteriores, como ao mesmo tempo é capaz de agir sobre elles: um principio vivo de acção capaz de modificar, embora em proporções infinitamente pequenas [...] a ordem da natureza, capaz de dominar-se, capaz de exercer dominio sobre as cousas: uma força creadora, que não só tem a faculdade de emocionar-se em face do poder soberano da natureza, como ainda, de crear alguma cousa de novo, augmentando sob certo ponto de vista e relativamente, as proporções da realidade pelas produções e pellas maravilhas da arte.¹⁷⁵

Essa oposição entre natureza e arte, que se traduz em repetição e capacidade de criação, possui alguma relação com a separação que Bergson fez entre uma ordem mecânica e uma ordem natural. Mas no que diz respeito a seu realismo metafísico e à separação pensada entre matéria e espírito, apresenta uma teoria que possui semelhanças em comum com o que estava sendo pensado por artistas abstracionistas como Vassily Kandisky ou Kazimir Malevich, os quais, tal como Farias Brito, teorizavam sobre o princípio da interioridade, para a arte, tema que será trabalhado no terceiro capítulo deste estudo.¹⁷⁶ No que diz respeito ao forte teor finalista da parte de Farias Brito quando menciona o domínio que o espírito exerce sobre a natureza, de certo modo, sua posição não contradiz a imensa maioria das teorizações sobre o espírito ao longo da história, desde as cartas de Paulo até Santo Agostinho ou o tomismo.

Por fim, se Bergson arriscou-se a tentar encontrar um fator de união entre matéria e espírito pela via da intuição, Farias Brito, em lugar

¹⁷⁵ BRITO, Raymundo de Farias. *O mundo interior: ensaio sobre os dados geraes da philosophia do Espirito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914, p. 19.

¹⁷⁶ Sobre o tema: KANDINSKY, Wassily. *Do Espiritual na arte*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

de dar uma resposta definitiva à questão, indica ser este o problema da ciência nascente que era a psicologia, para a qual dá enorme atenção em seus estudos quando, para além de Bergson, faz uma curiosa discussão sobre a obra de William James. Mas para tentar diferenciar a psicologia sobre as ciências naturais, o pensador brasileiro fez uma curiosa analogia com o arquivo morto e o arquivista, vivo.

A sciencia é assim uma especie de archivo do pensamento [...]. Isto, tractando-se das sciencias da materia. Mas, tractando-se das sciencias do espirito, o caso é inteiramente outro. Aqui o que se deve conhecer e interpretar é não o archivo, mas o próprio archivista. Por onde se vê que o livro em que se escreve a psychologia, é não qualquer trabalho de sabio, mas o homem mesmo.¹⁷⁷

A psicologia, que supostamente seria a ciência capaz de dar resposta à grande carência que as ciências mecanicistas tiveram da espiritualidade, é equiparada por Farias Brito ao homem vivo, ao passo que os saberes típicos do materialismo vêm figurados como um livro, como um objeto de arquivo morto. Em última instância, Farias Brito celebra o nascimento de um novo saber que teria força vital. Diz que a psicologia “não se aprende, mas vive-se; sciencia que faz parte organica daquele que a possui.”¹⁷⁸ Indiretamente há, portanto, uma outra manifestação da desconfiança espiritualista sobre a escrita, ainda que sirva apenas como exemplo para a desqualificação das ciências da natureza e a promoção do que entendia por psicologia. Mas, novamente a imagem do livro, a letra escrita, permanece como aquela especificamente escolhida para ser contraposta ao espírito.

¹⁷⁷ BRITO, Raymundo de Farias. *O mundo interior: ensaio sobre os dados geraes da philosophia do Espirito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914, p. 31.

¹⁷⁸ BRITO, Raymundo de Farias. *O mundo interior: ensaio sobre os dados geraes da philosophia do Espirito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914, p. 32.

2. A VIDA ESPIRITUAL (1928-1932)

2.1. Tasso e Jackson nos primeiros anos de *A Ordem* (1921-1928): intuição e ordenação

Em 1921, com a fundação da revista *A Ordem* no Rio de Janeiro pela iniciativa de Jackson de Figueiredo, abriu-se um espaço institucional marcado por letras que reivindicariam a necessidade de recatolicizar o Brasil mediante uma reação espiritualista que, no entanto, estaria a par com os preceitos e a tutela da hierarquia eclesiástica católica. Com a consolidação do Centro Dom Vital no ano seguinte, reúne-se uma intelectualidade muito peculiar que toma para si a atribuição de exercer uma militância anti-individualista, antiliberal, antipositivista e anticomunista, tendo inicialmente, como base teórica, autores antirrevolucionários como Joseph De Maistre. Ao mesmo tempo, notam-se nos escritos desse grupo a marca de tendências espiritualistas e vitalistas de alguns autores como Henri Bergson ou Raimundo Farias Brito, cujas teorias se difundiam à época. Esse duplo intuito de reatividade e especulação metafísica, por assim dizer, vai muito além de uma simples defesa da religião, visto que a ação organizada da parte de leigos, mais do que cumprir um trabalho pastoral ou teológico, deveria se dedicar a debater toda sorte de questão social, teórica ou política na intenção de fornecer um ponto de vista católico para esses e outros âmbitos de discussão. Tampouco seria possível da parte dessa intelectualidade uma campanha simplesmente nacionalista¹⁷⁹, tendo em vista que o cosmopolitismo que a própria palavra catolicismo conota é uma marca antiga da Igreja que remonta aos textos apostólicos do grande ecletismo do século I d. C.¹⁸⁰ Esses motivos a princípio reativos, universalistas e especulativos cativaram, de alguma maneira, ainda na década de 20, muitos intelectuais brasileiros que, de certa forma, acreditavam não possuir espaço¹⁸¹ adequado para a desenvoltura de um pensamento que afrontasse o ideário positivista ou

¹⁷⁹ Sobre o tema consultar o capítulo *A Igreja católica no processo de nacionalização*, de Luiz Alberto G. de Souza. SOUZA, Luis Alberto Gómez de. *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 171-192.

¹⁸⁰ Vide no capítulo primeiro deste trabalho a discussão sobre o termo *kosmopolítes* em Filon de Alexandria.

¹⁸¹ Acerca dessa geração de intelectuais que compunham o Centro Dom Vital, consultar LIMA; AZZI, 2001 e AZZI, 2003.

secularizador da República Velha. Nesse propósito juntaram-se personalidades como Hamilton Nogueira, Perillo Gomes, Jonathas Serrano ou o próprio Alceu Amoroso Lima.

Durante o período em que *A Ordem* se encontrava sob a direção de Jackson de Figueiredo, de 1921 ao final de 1928, o espiritualismo surge em tentativas de combater várias tendências que os intelectuais católicos identificavam nas letras brasileiras, sendo elas: o que chamavam de individualismo romântico, o materialismo ingênuo do realismo e uma suposta anarquia do simbolismo.¹⁸² No que diz respeito à ensaística, a obra que melhor define esse propósito passa a ser *Litteratura Reaccionaria* de Jackson de Figueiredo, publicada pelo recém-criado editorial do Centro *Dom Vital*, ainda em 1924. Nela são selecionados alguns autores, como os brasileiros Pe. Leonel Franca ou Perillo Gomes ao lado de estrangeiros como Antonio Sardinha ou Auguste Viatte, os quais foram considerados os legítimos representantes de uma literatura que seria:

de reacção, anti-revolucionaria, anti-sentimental, anti-romantica, que vae, ora definitivamente catholica, ora revestindo-se sómente do senso practico social do Catholicismo, não só reduzindo a poeira os abalos credits das doutrinas individualistas e materialistas, como, de alguns annos para cá, assentando já as bases de uma remodelação social, consciente e positivamente inspirada nos ensinamentos da Egreja.¹⁸³

Os motivos do que Jackson definiu como uma literatura reacionária, portanto, seriam a reação ao romantismo, ao sentimentalismo e ao materialismo, em uma construção verbal bastante eclética e, em geral, com muita força de expressão e pouca precisão terminológica, conjugando aspectos de uma poética com os de um panfleto. É muito significativa a locução adjetiva “positivamente inspirada” que serve de suporte a essa remodelação social baseada na Igreja Católica. O que seria algo positivamente inspirado? A própria justaposição dos caracteres “sp” já remete à raiz latina *spiritus*, que, no

¹⁸² Cf. FIGUEIREDO, Jackson de. *Litteratura Reaccionaria*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924.

¹⁸³ FIGUEIREDO, Jackson de. *Litteratura Reaccionaria*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924, p. 17.

caso da litteratura reaccionaria, traz uma forte significação no sentido de uma espiritualidade positiva.

Por mais que não se acredite aqui em uma continuidade, ou ainda, em algum resgate de construções textuais clássicas sobre o espírito, essa construção de Jackson admite uma remodelação social por inspiração ou, pelo menos, que tenha algum grau de inspiração — ou espiritualização — nos ensinamentos da Igreja. Mas essa espiritualização da sociedade, contudo, deveria ser positiva, consciente, isto é, posta às claras e ordenadamente, justificando uma ação outorgada, postulando o contrário de um caminho puramente intuitivo de espírito. Toda essa construção, vale lembrar, também diz respeito às letras para o fundador da revista *A Ordem*, do *Centro Dom Vital*, ao passo que sua concepção de literatura reacionária demonstrava algum apreço pelo espírito, enquanto questão metalinguística.

Essa atitude não ficou restrita a uma poética imersa no gênero ensaístico. A poesia dos primeiros anos do periódico *A Ordem* realizou, nos possíveis sentidos dos poemas e nas manifestações formais de seus versos, uma lida com as palavras que envolvia algum grau de espiritualidade, tanto em seus aspectos metafísicos quanto metalinguísticos. O baiano Durval de Moraes (1882-1948) é um bom exemplo para investigar esses primeiros anos do Centro Dom Vital pelo fato de haver publicado poemas religiosos desde o primeiro semestre do periódico e, a partir daí, quase que mensalmente. Não obstante, é possível notar em seus versos um propósito de tematização de passagens bíblicas ou costumes eclesiásticos a partir de uma volta à metrificacão poética clássica, normalmente com alexandrinos ou decassílabos, à revelia do que acontecia nas principais vanguardas brasileiras da década de 20. O resultado é uma poesia de recursos formais tradicionais e pouco rebuscados, porém com um simbolismo bastante direto.

ESTIGMAS

[...]

São Francisco, chorando, em extasis exclama.
Desce para colher-lhe as perolas do pranto,
Vibrante serafim de seis asas de chamma!

Jardineiro do Amor, que abre em flores as fragas,
Jesus vinha plantar pelo corpo do Santo
O celeste rosal das Suas Cinco Chagas!¹⁸⁴

¹⁸⁴ MORAES, Durval de. A Estigmatização. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n. 4, p. 57, nov. 1921. Entre outros poemas com uma carga comparável de

A princípio, esse poema composto por quatro estrofes de versos alexandrinos perfaz uma contraposição de imagens dos estigmas de São Francisco e de Cristo, aliando a biografia do santo a outras figurações religiosas, como o Serafim de seis pares de asas da mitologia hebraica e das cinco chagas do Messias conforme a mitologia neotestamentária. Esse poema, tal como outros que se assemelham a ele nos sete primeiros anos de *A Ordem*, dispensa os recursos formais ou o experimentalismo da poesia modernista brasileira dos anos vinte¹⁸⁵, como a de autores ligados à Semana de Arte Moderna de 1922, a exemplo de Oswald de Andrade ou Mário de Andrade. Ainda assim, é possível perceber essa simplicidade absoluta da linguagem como uma fuga de marcas pessoais, dando ao texto uma impressão de ausência de localidade e pouquíssimas marcas da individualidade do artista. Há, porém, no antepenúltimo verso, uma imagem poética que poderia resumir a espiritualidade tanto desse momento militante da revista bem como a espiritualidade daqueles autores que participaram da revista nos anos trinta e quarenta. Trata-se do “Jardineiro do Amor”, que faz da fraga, isto é, da rocha, uma rosa que se abre. Jardinar o Amor seria fazer da pedra morta e sem vida, um desabrochar da vitalidade. Nada mais apropriado do que a equiparação do Amor com o princípio vital, que, como se pode perceber no primeiro

simbolismo religioso e versificação tradicional neste primeiro período de *A Ordem*, compreendido entre 1921 e 1928, podem ser destacados: GONÇALVES, Paulo. O maior poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano. 1, 2ª série, n. 12, p. 187, jul. 1922, que perfaz uma alusão ao padre Anchieta; MORAES, Durval de. O Castello Interior. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 2, 2ª série, n. 6-8, p. 131, jan.-mar. 1923, que tematiza a metamorfose do verme, a qual será analisada em seguida; ou ainda COSTA, Francisco. Ode aos astros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 6, 2ª série, n. 53, p. 31-33, jan.-mar. 1927, que relaciona o firmamento à fé.

¹⁸⁵ Segundo Antonio Candido, artistas como Oswald de Andrade ou Mario de Andrade tomaram desordenadamente parte do experimentalismo das vanguardas europeias como o surrealismo ou o futurismo para promover um reencontro com as peculiaridades recalcadas do povo brasileiro bem como um afrontamento da modernização passariam a ser a força motriz da poesia modernista nos anos vinte. Afirma o autor: “alguns estímulos da vanguarda artística europeia agiam também sobre nós: a velocidade, a mecanização crescente da vida nos impressionava em virtude do brusco surto industrial de 1914-1918, que rompeu nos maiores centros o ritmo tradicional.” CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 142.

capítulo, foi sempre compreendido como a manifestação propriamente humana do Espírito Santo. No entanto, a questão mais significativa desse verso está no fato de que essa vitalidade, esse acréscimo do Amor em um ser inerte não vem desacompanhado de uma ideia de ordem ou de uma necessidade de poda para haver uma finalidade estética possível. A figura do jardineiro seria indispensável, haja vista que, sem a intermediação do cultivador, o jardim floresceria de um modo espontâneo e sem atingir seu ideal de beleza por carecer de um apropriado ordenamento do aflorar da vida.

O propósito de uma espiritualização católica em oposição a outras possibilidades pode ser muito bem percebido nas sucessivas aproximações e afastamentos que ocorreram entre o grupo de Jackson de Figueiredo em torno de *A Ordem* e seu companheiro e também adversário, o intelectual e poeta de direção espiritual-simbolista Tasso da Silveira, que já tinha fundado com Lacerda Pinto e Oscar Martins Gomes a revista *Fanal* (1911-1913), no propósito de resgate do simbolismo de Nestor Victor, Dario Veloso ou Cruz e Souza. Ainda que Tasso contribuísse com o *Centro Dom Vital*, procurou dele sempre se distinguir, tendo suas próprias iniciativas e agrupamentos, os quais estarão em tensão com a visão espiritualista católica. Já em 1921, portanto, há em *A Ordem* críticas em parte favoráveis e em parte desfavoráveis ao paranaense Tasso da Silveira.

Assim, em Tasso da Silveira há uma certa exuberancia, que não é de verbalismo como em tantos dos nossos escriptores, porém de eloquencia sentimental. Dahi principalmente porque elle não é ainda um catholico. Tasso é dos que chegaram a comprehender o valor do catholicismo na elevação da vida interior, e dos que se tem maravilhado com o pensamento catholico. Mas não poude ainda transpor os limites do programa de Schleiermacher: “une réligiosité sans idées claires, mysticité sans foi.”¹⁸⁶

Ao mesmo tempo em que Perillo Gomes admira em Tasso uma lida direta com os problemas do espírito e uma notável rejeição do materialismo, há também o reconhecimento de uma falta de objetivo, ausência de clareza e difícil cristalização do sentimental. Sendo assim,

¹⁸⁶ GOMES, Perillo. s/t. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 2ª série, n. 4, p. 59, nov. 1921.

essa reprovação da falta de plasticidade do simbolismo de Tasso, indica que, aos olhos dos intelectuais do catolicismo, não bastaria um apelo ao misticismo, senão também uma busca incessante por uma fé canonizada, pois apenas assim se poderia estar condizente com ideias de autoridade espiritual e uma fé objetiva¹⁸⁷.

Esse mútuo respeito pela atitude espiritualista de neossimbolistas como Tasso da Silveira e uma paralela necessidade de destacamento constante justificam, em parte, algumas ações no sentido de agrupar esse espiritualismo mais libertário e místico em publicações como a revista *Terra de Sol* (1924 a 1925), a qual contará com participações de intelectuais lusitanos e não menos de brasileiros, como o próprio Jackson. Contudo, a principal atitude de clara oposição está na revista *Festa*¹⁸⁸, fundada por Tasso e Andrade Muricy, entre outros colaboradores, em 1927 no Rio de Janeiro.

Com um título muito sugestivo, *Festa*, que sugere tanto uma referência à *Festa Inquieta*¹⁸⁹, de Andrade Muricy, quanto uma oposição frontal à *Ordem*, continuou até 1929 para ser novamente relançada por um breve período entre 1934 e 1935. De *Festa* participaram uma série de escritores e intelectuais que compartilhavam uma opção pela espiritualidade e um rumo à interioridade, como, além de Muricy ou Tasso, Cecília Meirelles, Nestor Victor, Adelino Magalhães e Adonias

¹⁸⁷ A busca por uma interioridade objetiva também é um lugar comum que unia essa intelectualidade, o que se comprova quando o próprio Alceu Amoroso Lima (1955), em *Meditações sobre o mundo interior*, procura colocar a fé como algo objetivo e para além de qualquer subjetivismo ou psicologismo, visto que, na via religiosa, a espiritualidade se torna objetividade. Essa observação em muito se deve ao conceito de liturgia, o qual foi estudado recentemente na obra *Opus Dei*, de Giorgio Agamben (2012), no qual se indica uma universalização da própria ação sacramental, como sendo um ato independente do sujeito que o realiza. A liturgia seria, portanto, um conceito de certa maneira tradicionalmente considerado metafísico. LIMA, Alceu Amoroso. *Meditações sobre o mundo interior*. Rio de Janeiro: Agir, 1955; AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

¹⁸⁸ Destaca-se para o estudo de *Festa* a tese de Neusa Pinsard Caccese (1971), publicada com o título *Festa: Contribuição para o estudo do Modernismo*, sendo um trabalho realizado em conjunto com o Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. CACCESI, Neusa Pinsard. *Festa: contribuições para o estudo do modernismo*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1971.

¹⁸⁹ MURICY, Andrade. *Festa Inquieta*. Rio de Janeiro: Edições Lux, 1926.

Filho. Já em seu primeiro editorial, percebe-se o triunfo interior, como se nota nos seguintes versos:

E por isto o seu canto [do artista]
é feito de intelligencia e de instinto
(porque também deve ser total)
e é feito de rythmos livres
elásticos e ágeis como músculos de atletas
velozes e altos como subtilísimos pensamentos
e sobretudo palpitantes
do triumpho interior
que nasce das adivinhações maravilhosas...¹⁹⁰

No entanto, à diferença de *A Ordem*, a revista *Festa* quer enveredar no rumo espiritual sem a necessidade de um constante esforço de moralização, ascetismo, apelo canônico ou militância social. Essa espiritualidade se pretendia mais livre e alegre a partir da premissa de que o espírito seria eminentemente uma busca pela totalidade do mundano e do transcendente ou da eventual aproximação do homem a Deus. Essa nova literatura, para ser um veículo do inconsciente, deveria ter ampla liberdade formal bem como possuir uma maior heterodoxia religiosa e ideológica. Assim, grande parte dos poemas que fizeram parte dessa revista foram compostos em versos livres, e houve a participação de católicos ao lado de autores com uma espiritualidade mais mística.¹⁹¹

Contudo, essa suposta liberdade aos colaboradores não indica que o projeto de *Festa* fosse mais diplomático com relação às outras vanguardas modernistas no Brasil. Ao contrário, a esse respeito vale salientar a crítica, com certo ressentimento, de Tasso da Silveira, em setembro de 1927, feita a Alceu Amoroso Lima (enquanto Tristão de Athayde e já participante eventual em *A Ordem*), pelo fato de Alceu ser

¹⁹⁰ MANIFESTO. *Festa: mensario de pensamento e de arte*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 1, ago. 1927.

¹⁹¹ Para Coutinho, o direcionamento dado ao grupo *Festa* sempre se deu como “continuador do Simbolismo sob novas modalidades; como reivindicador de nomes injustamente silenciados pela crítica oficial, como Nestor Victor ou Adelino Magalhães e sempre acentuando, como nota típica do grupo, a importância do elemento *místico*, cuja omissão ou pelo menos marginalidade, no movimento modernista, havia sido apontado.” COUTINHO, Afranio; COUTINHO, Eduardo Faria. *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p. 625.

demasiadamente respeitoso com as vanguardas modernistas paulistas, seja com a modalidade “dinâmico-objetivista” de Graça Aranha ou Ronald de Carvalho ou com a “primitivista” de Mario e Oswald de Andrade. Por mais que Alceu tivesse reconhecido uma incompletude nos dois casos e tivesse pleiteado um modernismo espiritualista contra essas experiências, Tasso, em seu ensaio *Renovação*, não esconde sua decepção com a análise de Alceu:

Era de se suppôr, por exemplo, que, depois de caracterizar tão nitidamente o que há de funesto, para nós, na orientação dos primitivistas de S. Paulo, o Sr. Tristão os combatesse como elementos nocivos á formação do nosso pensamento e de nossa arte. É, no entanto, o contrario que se dá. Sob apparencias de revide, de contradita, de critica imparcial, o Sr. Tristão os vem exaltando dia a dia, tomado, no fundo, de enthusiasmo verdadeiramente pueril por elles. Tres nomes estão sempre entrelaçados, como gardalhetes, no alto mastro das suas affirmações modesnistas[sic]: os de Mario e Oswald de Andrade e o de Sergio de Hollanda.¹⁹²

Nota-se que Tasso demonstra certa mágoa por Tristão não ter sequer comentado com o mesmo entusiasmo com que elogiou Mário ou Oswald a obra de seus companheiros, como Adelino Magalhães, Murillo Araujo, Andrade Muricy, Cecília Meirelles e até Plínio Salgado.¹⁹³ A maior liberdade espiritual não necessariamente se traduziria, porém, em um espiritualismo mais libertário da parte de Tasso em relação ao espiritualismo de *A Ordem*, visto que havia, em *Festa*, um maior comprometimento em defesa de uma estética da espiritualidade e de uma refundação formal, mista de liberdade e elaboração rítmica se comparadas às vanguardas que saem de 1922, entendidas pelo próprio Alceu como primitivismo ou dinamismo. Nota-se, portanto, que *Festa* tem uma visão de arte muito mais estetizante e um procedimento de disseminação muito mais vanguardista. No entender de Andrade Muricy, o fato de “Sujeitar a literatura a qualquer outra arte é aniquilá-

¹⁹² SILVEIRA, Tasso da. *Renovação. Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 7, set. 1927.

¹⁹³ SILVEIRA, Tasso da. *Renovação. Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 7, set. 1927.

la.”¹⁹⁴ Nesse tema específico sobre estetização, há de se concordar com Lafetá,¹⁹⁵ quando entende que Alceu privilegiou a recristianização política em detrimento de tentar encontrar critérios de autonomia para a literatura. Assim, “a adoção do catolicismo levou-o de fato a subordinar o estético ao ‘ético’. E nem poderia ser de outra maneira, dada a coerência com que encara todos os problemas, colocando-os sempre sob a égide da religião.”¹⁹⁶

De qualquer forma, o espiritualismo no Brasil da década de 20 pode ser retratado a partir dessas duas tendências: uma instintiva e mística, agrupada em torno de *Festa*, e outra mais hierárquica e católica, da parte de *A Ordem*. Essas duas tendências, contudo, nunca foram regras absolutas. Nem *Festa* polarizou toda a espiritualidade instintiva e tampouco *A Ordem* se restringiria apenas ao canônico, isto é, à instituição. A esse respeito, pode-se relacionar os dois polos espiritualistas nas letras brasileiras ao que Raul Antelo chamou de entrelaçamento entre os polos instinto e instituição em relação aos nacionalismos, no sentido de que um nunca chega a aniquilar o outro.

O instinto se inscreve no cruzamento de um duplo movimento — o descritivo e o normativo, a dicção pré-social e a interdicção moral. Quanto mais fluido for o instinto, mais próximo de uma nova norma ele se situa, como exercício de um poder irredutível, de síntese original; porém, quanto menos acabado e mais prescritivo, mais aberto ele ainda se encontra à caprichosa variação dos fatores que o determinam e que, entretanto, o

¹⁹⁴ MURICY, Andrade. A crise da prosa. *Festa: mensário de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 2, ago. 1927.

¹⁹⁵ LAFETÁ, João Luiz Machado. 1930: *A crítica e o modernismo*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.

¹⁹⁶ Lafetá (1974) perfaz uma investigação conceitual que ressalta os autores tomados individualmente, ou seja, ou com Tristão de Ataíde, ou com Mario de Andrade ou com Octavio de Faria. Mas não se pode deixar de lembrar que a corrente espiritualista católica inspirou escritores que não só primavam pela beatitude, mas também por motivos de erotismo, desespero ou perversão como próprio Octávio de Faria ou Murilo Mendes e, futuramente, Lucio Cardoso. Ou seja, apesar de não se poder afastar o catolicismo presente em *A Ordem* para além de uma leitura sobre as obviedades dos autores que compuseram o *Centro Dom Vital*, é preciso um outro tipo de leitura que privilegie principalmente o não dito e as interconexões entre os autores. LAFETÁ, João Luiz Machado. 1930: *A crítica e o modernismo*. São Paulo, Duas Cidades, 1974, p. 92.

empobrecem em sua flutuação e disponibilidade.¹⁹⁷

Uma prova dessa fluidez entre o instinto e o institucional, ou entre o intuitivo e o intelectualizado no espiritualismo, está no fato de que na década de trinta haverá uma fusão dessas duas espiritualidades em *A Ordem*. Isso porque, com a interrupção da publicação de *Festa*, em 1929, muitos dos contribuintes da revista, incluído Tasso, irão participar no periódico do *Centro Dom Vital* após sua refundação, em 1929, ao lado de novos autores com aspectos espiritualistas católicos de tendência menos ortodoxa, como Jorge de Lima, Vinícius de Moraes ou Murilo Mendes. Por isso, não é exagerado nem descabido afirmar que *A Ordem* irá, de certo modo, concentrar esses dois polos espiritualistas em suas páginas durante os anos 30 e 40, período de maior interesse deste trabalho.

2.2. Uma revista de cultura: a opção pelo espírito

A partir de sua refundação, em 1929, *A Ordem* passa a ser mais rigorosa com relação ao conteúdo de seus textos e, além disso, abrirá espaços para ensaios mais concisos com um procedimento filosófico ou científico e também poemas com maior rigor formal ou maior experimentalismo com a linguagem. Já em seu primeiro editorial, está presente essa intenção de busca por profundidade de ideias e, em contrapartida, menor tendência panfletária ou posicionamento político direto. Sob a direção de Alceu Amoroso Lima e Perilo Gomes, a revista passa a se autodenominar como uma “revista de cultura” e não mais um veículo político para a recatolicização do Brasil.

Sendo assim, *A Ordem* perderá naturalmente o carácter político, que em tempo possuio, e que só a genialidade de nosso fundador conseguia manter, nesses horizontes atormentados e sombrios de nossos destinos. Nossa ambição é mais modesta, como mais fracas nossas forças. A *Ordem* passa agora a ser uma revista catholica de cultura geral; visando mais a intelligencia que os acontecimentos. Pois, segundo a boa tradição do

¹⁹⁷ ANTELO, Raul. *Algaravia: discursos de nação*. Florianópolis: EdUFSC, 1998, p. 104.

pensamento catholico, o visível é guiado pelo invisível e uma acção nos espiritos não será nunca infecunda na prática.¹⁹⁸

Essa guinada dos diretores de *A Ordem* para uma revista cultural e para um ativismo indireto não quer dizer que a intenção evangelizadora e a defesa do catolicismo não tenham permanecido. Pelo contrário, permaneceram, e de maneira muito evidente. Porém, com a direção de Alceu, a publicação passa a ser realmente mais seletiva quanto aos textos, um pouco mais livre no conteúdo e menos dogmática em seu propósito. Em relação à poesia, cada número de *A Ordem*, desde a primeira fundação da revista, também abria espaço para a publicação de poemas. Na reinauguração da revista, há uma maior abertura para a participação de jovens poetas, como Jorge de Lima, um dos que mais se destaca na década de 30, Augusto Frederico Schmidt, Vinícius de Moraes, Carlos Drummond de Andrade, Francisco Karam, Murilo Mendes, entre outros autores.

Embora fosse muito frequente a publicação de textos em versos, de um modo geral, passam a predominar ensaios curtos¹⁹⁹ nas páginas de *A Ordem*, geralmente focados em discussões filosóficas,

¹⁹⁸ ATHAYDE, Tristão de. Obedecendo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-6, jan-fev. 1929. Observação: As referências a partir desse número, janeiro de 1929, seguem uma nova série, sendo possível localizar os artigos durante os anos de maneira mais prática a partir do volume, o qual tem sua paginação estabelecida para esse propósito. Pela mesma razão, para números anteriores a 1929, optou-se por distinguir as revistas por número e não por volume.

¹⁹⁹ Toma-se aqui o gênero ensaio literário como uma tentativa de teorização que não procura ser infalível, muito próximo do que Adorno definiu sobre a forma-ensaio: “como a maior parte das terminologias que sobrevivem historicamente, a palavra ‘tentativa’ [Versuch], na qual o ideal utópico de acertar na mosca se mescla à consciência da própria falibilidade e transitoriedade, também diz algo sobre a forma, e essa informação deve ser levada a sério justamente quando não é consequência de uma intenção programática, mas sim uma característica da intenção tateante.” ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 45. Nem por isso para os fins dessa pesquisa considera-se, como Adorno, o ensaio uma função dentro de um processo dialético da cultura. Por mais que o ensaio seja uma modalidade textual que, por mais que se esforce por exatidão, predomine nela a intuição, bastando salientar o que Ortega y Gasset falou sobre o gênero na década de dez: “el ensayo es ciencia menos la prueba explícita.” ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madri: Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914, p. 43.

políticas, biográficas, pedagógicas, teológicas e de crítica literária. A revista, nesse sentido, passa também a contar com colunas mensais que não se distinguem como ensaios, mas como crônicas: *Chronica Literaria*, geralmente assinadas por Pedro Dantas (pseudônimo de Prudente de Moraes, neto); *Chronica Internacional*, geralmente assinada por D. Xavier de Mattos O. S. B., para discussões sobre o perigo da ideologia liberal norte-americana; *Chronica Philosophica*, com contribuições de variados autores; *Chronica de Traduções*; *Registro*, que consistia na rápida opinião editorial sobre fatos políticos contemporâneos; *Bibliographia*, com resenhas rápidas sobre material bibliográfico recebido; *Secção Universitaria*, espaço aberto para a discussão estudantil. Essa organização por *Chronicas* é significativa entre 1929 e 1930, sendo gradativamente abandonada, dando lugar a ensaios organizados de maneira mais livre. De qualquer maneira, chama atenção a organização por crônicas, visto que remete a um gênero literário geralmente relacionado à efemeridade dos periódicos e sem a pretensão de levar assuntos à exaustão ou à demonstração de virtuosismo com as palavras, e, conforme Cândido, “a sua perspectiva não é a dos que escrevem do alto da montanha, mas do simples rés-do-chão.”²⁰⁰

Após um período inicial de difícil definição temática em razão da urgência de reorganização do grupo tanto quanto pelas abundantes homenagens a Jackson de Figueiredo em *A Ordem*, a tendência tomista passa a ser constante na ensaística. A partir do segundo semestre de 1929, portanto no volume 2, números 3 e 4 da nova série, a totalidade dos textos é dedicada a um debate sobre neotomismo, neoescolástica e propostas tomistas para a educação.

De modo curioso, o tomismo não é apresentado ao leitor da publicação simplesmente como uma nova proposta para problemas contemporâneos, senão como uma reação ao que era entendido como condição moderna. No aspecto estritamente filosófico, a principal causa a ser combatida era a insuficiência filosófica do fenomenismo herdado

²⁰⁰ Ainda conforme Antonio Candido, a crônica, de maneira ampla, “não tem pretensão de durar, uma vez que é filha do jornal e da era da máquina, onde tudo acaba tão depressa. Ela não foi feita originalmente para o livro, mas para essa publicação efêmera que se compra num dia e no dia seguinte é usada para embrulhar sapatos ou forrar o chão da cozinha.” CANDIDO, Antonio. *A vida ao rés-do-chão*. In: *A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Rui Barbosa, 1992, p. 14.

desde o racionalismo de Descartes, que fora sistematizado pelo criticismo de Kant e, por fim, que teria persistido no idealismo hegeliano, no positivismo e especialmente na fenomenologia.²⁰¹ Um dos intelectuais mais atuantes no Brasil nesse propósito da reação neotomista foi o belga Leonardo van Acker, o qual ressaltou em seus ensaios a importância do realismo metafísico de Tomás como uma resposta possível ao mecanicismo e ao materialismo de seu tempo na medida em que se poderia novamente levantar questões acerca da essência e dos fins dos entes intramundanos, algo impossível à física e mesmo à matemática. Já no terceiro número de *A Ordem* sob nova direção, que foi totalmente dedicado a promover a filosofia Tomás de Aquino, Acker assevera:

As demonstrações físicas ou matemáticas não podem assentar em fundamentos absolutamente sólidos e profundos sem o estudo acurado da existência e essência do respectivo objeto, e tal exame compete à ciência pesquisando a essência e existência de todas as cousas ou à ciência do ser enquanto ser que é a metafísica.²⁰²

No mesmo número, também consta o artigo *O Doutor Commum*, escrito por Jacques Maritain, no qual fica manifestada uma necessidade de firmar um neotomismo leigo, em outras palavras, livre de algum vínculo explícito com a hierarquia eclesiástica ou o escolasticismo.

²⁰¹ No artigo de Nelson Romero no número 3 da nova série de *A Ordem* em 1929, observa-se essa reação ao fenomenismo nos seguintes termos: “É do domínio de toda a gente, que lê a angustia do scepticismo idealista de Kant, do qual não se puderam libertar nem Fichte nem Schelling, nem Hegel, nem mesmo os chamados realistas Herbart, Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, nem os neocriticistas.” ROMERO, Nelson. Realismo Thomístico e idealismo moderno. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 70-79, set.-out. 1929.

“O phenomenismo defendido por todos e o dominio ou o predominio do sensismo, o que haviam de produzir era mesmo o positivismo, que, deliberadamente, se fecha na penumbra phantasmagorica dos phenomenos, confessando-se impotente para ir mais além.” ROMERO, Nelson. Realismo Thomístico e idealismo moderno. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 70-79, jul.-set. 1929.

²⁰² ACKER, Leonardo Van. Introdução á metafísica tomista. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 57, set.-out. 1929.

[O tomismo] É uma philosophia, e por isso apenas se funda na evidencia, somente vive de razão. Por si, pertence ao mesmo cyclo profano das artes liberaes. Ademais pensamos ter chegado a hora em que ella se há-de propagar em todas as ordens da actividade especulativa profana, deixando os ambientes da Escola, do seminário ou do collegio, para assumir em todo o mundo da cultura a situação que convém a uma sabedoria de ordem natural: seu logar é entre as sciencias suas irmans, deve conversar com a politica e com a ethnologia, com a historia e com a poesia; formada em plena luz, nas livres praticas do peripatetismo, ella quer, apesar de separada dos negocios humanos, interessar-se de todo com a vida delles, sendo-lhe essencial manter o contacto com a experiencia sensivel; para conservar sua vitalidade propria, sente necessidade de uma vasta superficie respiratória e de permutas incessantes.²⁰³

Para a filosofia de São Tomás adquirir nova vitalidade, afirma Maritain, ela deveria respirar através de permutas incessantes com outros saberes, como a política, a história ou a poesia. Ainda que ela visasse chegar às causas e aos princípios que estariam acima da mundanidade — sendo um fruto do peripatetismo, ou seja, da filosofia profundamente sensorial de Aristóteles²⁰⁴ — o tomismo necessitaria não apenas de uma relação dinâmica com a realidade dada pelos sentidos como também deveria tomar problemas de outras ciências no intuito de dar-lhes novas respostas.

A disposição do conteúdo de *A Ordem* na forma de ensaios organizados por matéria, como *Chronica Philosophica*, *Chronica Literaria*, *Registro*, aliada à priorização da argumentação sobre a retórica, de certo modo, faz jus aos conceitos neotomistas que passarão a ser cada vez mais frequentes no periódico, bem como ao propósito de Alceu de tratar “mais a inteligência que os acontecimentos”.²⁰⁵ Mas esse propósito declaradamente intelectualista pretende, conforme o artigo

²⁰³ MARITAIN, Jacques. O Doutor Commum. *A Ordem*, v. 2, n. 3, p. 7, set.-out. 1929.

²⁰⁴ Cf. DHERBEY, Gilbert Romeyer. *Corps et âme: sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996.

²⁰⁵ Cf. ATHAYDE, Tristão de. Obedecendo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-6, jan.-fev. 1929.

supracitado de Maritain, dizer respeito a todos os domínios do saber. Ao tratar desse empenho do tomismo em discutir sobre toda sorte de assunto, a interessante leitura de Fernando Antonio Pinheiro Filho relaciona a busca desses intelectuais católicos brasileiros por maior abrangência de discussão com um projeto de invenção da ordem, ou seja, de criar espaços próprios de disseminação de ideias onde previamente não havia e de legitimar a opinião de uma intelectualidade católica em todos os âmbitos científicos. “A mensagem do Centro Dom Vital configura-se, assim, como um produto cultural híbrido, que se dirige a muitas esferas da vida social, pondo em circulação um conjunto de idéias que são como conceitos-ônibus.”²⁰⁶ Ou seja, para Pinheiro Filho, a busca por uma opinião católica pelo discurso de busca de essências, finalidade e valores marcaria uma posição em falso nos campos de produção simbólica.²⁰⁷ Ao mesmo tempo em que tentava-se uma autolegitimação e uma difusão eclética de um referencial dogmático de ideias.

Certamente a reação intelectual através da recuperação de questões filosóficas em desuso no cenário filosófico brasileiro àquele momento, porém passíveis de tratar de qualquer assunto, pode ser pensada como conceito-ônibus, isto é, como um veículo para a abertura de novos âmbitos de discussão, gerando a possibilidade de se propor uma opinião católica acerca de qualquer fato da vida. Porém, não se pode creditar aos autores do *Centro Dom Vital* a invenção dessa atitude veicular, e muito menos a invenção da ordem como se ela se tratasse de um plano da elite brasileira para a divulgação de ideias conservadoras. O questionamento metafísico assim como a teleologia que o termo “ordem” implica são ambos indiscerníveis da própria noção cristã de espírito, como se observou no primeiro capítulo. Ainda que não se aceite o espiritualismo (neotomista neste caso) das discussões metafísicas de *A Ordem* como uma consequência direta e necessária de uma evolução conceitual do termo espírito, inegavelmente esse discurso não pode ser isolado de outras fontes, como o aristotelismo antigo e moderno, a teologia católica, entre outras. Assim, é bem verdade que o neotomismo que arrogava para si uma opinião acerca das essências e das causas

²⁰⁶ PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, v. 19, n. 1, jun. 2007, p. 40.

²⁰⁷ Cf. PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*. São Paulo, v. 19, n. 1, jun. 2007, p. 40.

inteligíveis a todos os campos do saber é mais uma manifestação de rumo espiritual que promete relacionar o mundo a uma teleologia, ou a letra à vida. É o que se pode perceber no editorial de janeiro de 1931:

POSIÇÃO

[...]

A ORDEM é a opção pelo Espírito. E os postulados que ella defende, como base de uma philosophia sã da vida, oppõem-se, ponto por ponto, áquelles quatro que vimos na base do racionalismo burgueza e proletário contemporaneo. Esses nossos postulados são em synthese: a) — reintegração do mundo sobrenatural; b) — soberania *relativa* do homem sobre a natureza; c) — subordinação dos valores economicos aos valores morais e religiosos; d) — progresso social limitado e moral indefinido.²⁰⁸

Se os motivos políticos da redação de *A Ordem* não eram tão explícitos, ao menos sua posição pela espiritualidade era suficientemente esclarecida, tratando-se de um ponto de vista muitas vezes próximo aos preceitos da metafísica tomista, cuja principal função prática seria dar à sociedade uma alternativa às condições por eles combatidas, como o que os editoriais chamavam de racionalismo burguês ou o racionalismo proletário, geralmente identificado como materialismo socialismo. E a redescoberta do sobrenatural e uma defesa da inserção de uma hierarquia valorativa nos domínios da vida seriam uma tradução sucinta dessa opção pelo Espírito.

No mais, a discussão ensaística focada no tomismo, embora predominante, não foi a única presente nas páginas de *A Ordem*. A edição de outubro de 1930, por exemplo, antes de a revista completar um ano de refundação, está quase que totalmente dedicada ao pensamento de Agostinho de Hipona, o teólogo apologético que viu cair Roma. No artigo *O natural e o sobrenatural em Santo Agostinho*, o autor Alexandre Correia destaca um forte dualismo agostiniano entre uma cidade terrestre (efêmera, pecadora) e outra celeste (eterna, perfeita)²⁰⁹, aliando-o a uma investigação teleológica, que é mais

²⁰⁸ POSIÇÃO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 6, jan. 1931.

²⁰⁹ “tanto o mundo natural como o sobrenatural — razão, vontade, fé, graça divina — se unificam em Deus, causa eficiente de todos os seres e causa final a que todos voltam, atraídos pelo amor.” CORREIA, Alexandre. *O natural e o*

comum no tomismo. Há, no texto, um trecho bastante significativo e não exatamente filosófico que, por sinal, foge completamente ao fluxo lógico da argumentação principal. Trata-se de um curto parágrafo que relaciona Agostinho a Pascal para enaltecer preferencialmente a atitude de Agostinho pelo fato de este haver escolhido um caminho de cristianismo integral.

O nosso mundo tem muito de Pascal, que, por tantas faces do seu gênio, se assemelha ao de Agostinho. Este, porém, mais feliz, *escondeu-se* na humildade e na penitência, encontrou, no cristianismo integral [...] a paz sem nuvens e o repouso definitivo.²¹⁰

As páginas de *A Ordem*, portanto, também levavam em consideração outros tipos de espiritualidades que não o do modelo tomista, que normalmente tende a ver na própria matéria do mundo a impressão de formas objetivas ou valores inteligíveis. No agostinianismo, por sua vez, é possível perceber uma profunda desconfiança com a matéria e com os desígnios do mundo cotidiano, os quais são pensados separadamente das realidades espirituais. Alexandre Correa, de certo modo, elogia a esquiva característica de Agostinho na lida com flagelos ou destruições, encontrando, nessa atitude de se esconder e interiorizar-se, uma elevada espiritualidade.

Curiosamente, com relação à ensaística em *A Ordem*, esse número de outubro de 1930 coincide com a data da “Revolução de Trinta”²¹¹ no Brasil, que em três de outubro foi deflagrada no Rio

sobrenatural em Santo Agostinho. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano X, v. 4, n. 9, out. 1930, p. 122-123.

²¹⁰ CORREIA, Alexandre. O natural e o sobrenatural em Santo Agostinho. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, out. 1930, p. 122, grifo nosso.

²¹¹ Convém lembrar que o termo “revolução” para qualificar o conflito armado se iniciado em levantes tenentistas e que tomou o poder político no Brasil em 1930, muitas vezes é questionado como inadequado, sendo que alguns autores utilizam “golpe” ou “movimento”. Ainda que aqui seja utilizado o termo tradicional “revolução”, apenas convém lembrar que Boris Fausto demonstrou haver algumas contradições entre o regime instaurado em novembro de 1930 com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, não sendo possível dizer que este simplesmente acabou com a república agro-exportadora. Para o autor: “o novo governo representa mais uma transação no interior das classes dominantes, tão bem expressa na intocabilidade sagrada das relações sociais do campo.”

Grande do Sul, em Minas Gerais e na Paraíba, iniciando o golpe de Estado que nominalmente pôs fim à República do Café-com-Leite com a deposição de Washington Luís no dia vinte e quatro do mesmo mês, dias antes da posse de Getúlio Vargas, em primeiro de novembro, no Rio de Janeiro. O editorial de *A Ordem*, diante da situação política do país, não se emudeceu perante o ocorrido, embora tenha reiterado em outras palavras a posição de “revista cultural” que já havia sido estabelecida no editorial *Obedecendo*, de 1929, quando o Tristão de Athayde assumiu o periódico. A posição oficial do laicato católico seria a de se abster de qualquer atuação política direta e esse caráter se reflete na reduzida quantidade de escritos de teor político direto.²¹² A afirmação católica priorizaria seu modelo político a partir das premissas e conclusões presentes especialmente em textos religiosos ou filosóficos. Essa atitude é a expressa no editorial que sucede a tomada de poder dos Estados que se rebelaram em 1930, a qual é chamada revolução espiritual.

Eleveemos nossos corações, procuremos agir por meio de um apostolado espiritual cada vez mais intenso. As luctas fraticidas passam. O horror da hora presente não se perpetuará. Dias melhores voltarão á nossa terra. Mas para isso é necessário que, de nossa parte, procuremos também fazer o nosso dever, trabalhar por essa revolução espiritual que é a única capaz de restituir á Autoridade o prestígio que a Revolução lhe usurpou.²¹³

Como se pode notar, o editorial não condena e nem defende a nova autoridade política que se instaurava como governo provisório.

FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 113.

²¹² Acerca do assunto, Mônica Velloso salienta que “de 1929 a 1930 a revista confere pouca ênfase aos assuntos políticos. Seus artigos são prioritariamente religiosos, sociológicos ou filosóficos. Procura-se reafirmar continuamente o caráter essencialmente não-partidário da Igreja. É nítida a preocupação em ampliar o debate cultural, mesmo na área religiosa, como forma de cooptação de intelectuais.” VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica*. *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, jul.-set. 1978, p. 132.

²¹³ ATHAYDE, Tristão de. Palavras aos companheiros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 101, out. 1930.

Apenas reafirma o compromisso de não fomentar maiores adversidades com uma posição política favorável a qualquer dos lados em batalha no Brasil de 1930. Em parte, essa atitude está em conformidade com o ideal ascético que os artigos sobre Santo Agostinho, no mesmo número, afirmavam. Por outro lado, há uma correlação possível com a máxima de Joseph de Maistre de que “a contrarrevolução é o contrário da revolução”²¹⁴, ou seja, uma continuidade e não um regresso da situação política presente. E essa atitude de abstração da realidade social em favor da especulação metafísica e da realização do exemplo moral como reatividade instantânea à revolução é chamada, categoricamente, de espiritualização. Mais adiante, no mesmo editorial, Tristão de Athayde ressalta: “ façamos neste momento tragico de nossa vida o juramento solemne de preservar a nossa fraternidade, *espiritualizando cada vez mais a acção de nosso Centro*.”²¹⁵ Esse posicionamento notavelmente contrarrevolucionário feito antes mesmo da posse do novo presidente da República, tanto por não pregar a contra-insurgência quanto por reivindicar a ordem, prescrevia a espiritualização, o que fica melhor esclarecido nas palavras de Antoine Compagnon de que a contrarrevolução é concomitante à Revolução e não posterior.²¹⁶

A relação intrínseca entre tomismo e nacionalismo que começa a se operar após a consecução do movimento de 30 foi bastante tímida se comparada, por exemplo, com a revista *Hierarchia*, inspirada na *Gerarchia* de Mussolini, a qual foi fundada por Lourival Fontes, em 1931, o qual logo entraria para o Departamento de Estado e Propaganda DIP. A publicação contou em seus 5 números com publicações de Ronald de Carvalho ou Azevedo Amaral, além de escritores bastante variados, como Sergio Buarque de Hollanda, Alceu Amoroso Lima ou

²¹⁴ Cf. DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. Londres: Bâle, 1797, p. 210.

²¹⁵ ATHAYDE, Tristão de. Palavras aos companheiros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 97, out. 1930.

²¹⁶ Compagnon sustenta a concomitância da Contrarrevolução com a Revolução, a partir de exemplos como o do teórico Edmund Burke, que pensou a maioria de seus argumentos antes 1789, haja vista que suas ideias de *Reflections on the Revolution in France* foram publicadas já em novembro de 1790. Diz Compagnon, sobre essa co-pertinência entre a ação e a reação: “A contrarrevolução é inseparável da Revolução; é seu duplo, sua réplica, sua negação ou sua refutação; ela é um obstáculo para a Revolução, contraria-a como a reconstrução diante da destruição.” COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph De Maistre a Roland Barthes*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 25.

Plínio Salgado. Trazia uma maior proximidade com a política estatal e, em contrapartida, uma menor relação com a hierarquia eclesiástica da Igreja Católica, muito embora fosse também difusora de uma doutrina de inspiração tomista. Contudo, sua maior adesão ao Estado e uma maior presença de ideias fascistas sustenta uma posição política mais direta da parte de *Hierarchia*, se comparada com *A Ordem*.²¹⁷

No mês de outubro do ano seguinte, outro fato na vida nacional teve um impacto marcante no periódico, a inauguração da estátua do Cristo Redentor²¹⁸ no morro do Corcovado no Rio de Janeiro, até então, Capital Federal. Desta vez, no entanto, o periódico não teve uma resposta defensiva ou contemplativa haja vista que o monumento, vale lembrar, foi construído pelo Círculo Católico do Rio de Janeiro, formado em sua maioria por leigos. A revista *A Ordem*, neste sentido, desde a década de 20 anunciava o projeto, bem como a campanha para a construção do monumento, apesar de não ter havido uma concordância irrestrita dos intelectuais do Centro Dom Vital com o Cristo do Corcovado.²¹⁹ Após a assembleia realizada pelos leigos para a construção do monumento em 1921, mesmo ano de fundação de *A Ordem*, o Cardeal Joaquim Arcoverde aceita a proposta e, no mesmo ano, Dom Sebastião Leme, que futuramente seria o conselheiro espiritual de Alceu Amoroso Lima, estabelece uma comissão para a construção do monumento. Em 1922, um abaixo-assinado havia sido entregue a Eptácio Pessoa, Presidente da República, para a solicitação da cessão do terreno do topo do morro do Corcovado e, com a promessa de cessão após o término da obra, em 1922, foi lançada a pedra fundamental.²²⁰

Após a inauguração do monumento do Cristo Redentor em outubro de 1931, há dois poemas que foram dedicados à sua imagem.

²¹⁷ Sobre o tema: ANTELO, Raul. *Literatura em Revista*. São Paulo: Ática, 1984, p. 13-15. Com relação ao debate educacional entre intelectuais defensores da Escola Nova de Anísio Teixeira e a mobilização católica pela educação que houve na revista *Hierarchia*, consultar: LOPES, Sônia de Castro. *Igreja, Estado e Educação no primeiro governo Vargas: o debate sobre o ensino religioso na revista Hierarchia*. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 30, p. 94-103, jul.-dez. 2011.

²¹⁸ Sobre o tema, GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *Dados: revista de ciências sociais*. Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, p. 75-105, 2008.

²¹⁹ FIGUEIREDO, Jackson. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n. 4, p. 1-3, nov. 1921.

²²⁰ Cf. AZZI, Riolando. *Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira (1921-1979)*. Rio de Janeiro: ISER, 1981.

Um deles, *Aos Pés do Redemptor*, escrito pelo baiano Durval de Moraes, que era o principal poeta de *A Ordem* sob a direção de Jackson de Figueiredo, marca um ideal de ascensão e purificação em suas quatorze estrofes, as quais são compostas na métrica rígida de quartetos e de versos decassílabos.

Subamos à montanha, todos puros,
Cheios de Deus, poetas, meus irmãos.
Vamos ao Alto, dos marneis escuros.
Olhos no céu e as lyras entre as mãos.²²¹

O poeta, que canta com a lira, sobe a montanha para ter os olhos para cima. É em um sentido ascensional que se encontra a purificação, afinal do alto é revelada a vista mais bela da cidade, um misto de florestas, oceanos e construções, cuja cena seria tão impressionante a ponto de se fazer abstrair por um lapso todas as suas imperfeições. Essa visão do alto também se liga com o frescor da montanha que se ergue sobre a cidade, que afasta todo o calor e a umidade de uma terra tropical do penitente que a sobe, tendo acima de si apenas o sol. Por fim, o poema se estrutura em uma construção completamente verticalizada, em quatorze estrofes e com versos em métrica perfeita, como se fossem paralelepípedos de rocha racionalmente calculados e dispostos um acima do outro, tal como na estátua *Art Déco* que se ergue para a baía de Guanabara: em tamanho imenso, mas de linhas geométricas simples.²²²

Ainda mais significativo a esse respeito é o poema *Transfiguração da Montanha* do também baiano Vinícius de Moraes, publicado em outubro de 1932, portanto um ano após a inauguração da estátua do Cristo Redentor. Nota-se facilmente uma tematização do monumento no Corcovado, mas, como será possível perceber, sua escrita demonstra um sentido figurado mais do que propriamente uma mera representação do objeto visado, sendo a alusão à estátua bastante ocultada.

Apareceu
Branco e enorme

²²¹ MORAES, Durval de. *Aos pés do Redemptor*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 215, out.1931.

²²² GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *Dados: revista de ciências sociais*. Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, p. 75-105, 2008.

Sobre a rocha escura e enorme
 Se unificaram na mesma beleza
 O grupo formidável
 Vivia a impressão
 Da grande cena bíblica²²³

Com relação à alusão mais óbvia do poema, a mimese da estátua do Cristo, já se pode destacar que, em Vinícius de Moraes, a estátua é vista por baixo, sugerindo estupefação e enormidade perante algo maior assim como o eu-lírico encontra-se em uma maior distância entre sua condição e a purificação na elevação. A montanha grandiosa que pode ser escalada está suficientemente afastada para causar espanto, mesmo a certa distância. Após o poema narrar a queda do homem e a negação do espírito (“Ele foi esquecido” / “A transfiguração foi esquecida”²²⁴), o poeta indica que alguns o fizeram renascer (“Mas uns houve que não perderam o sentido da vida”²²⁵), até que há a transfiguração da montanha. Da rocha escura é moldada a cruz branca, e o grupo que a fomentou vive a impressão da cena bíblica da ressurreição. Em uma primeira análise, inclusive, não seria espantoso pensar em certa semelhança com um pensamento metalinguístico medieval, cujo modelo de arte é o da alegoria mediante a *impressão* na rocha. Afinal, no primeiro círculo do Purgatório, quando Dante e Virgílio estão em contato com os preguiçosos, que andam a olhar para baixo por levarem pedras nas costas, está impressa na pedra acima deles uma fábula bíblica, no caso da anunciação do Espírito Santo a Maria, a Divina Conceição. “*E avea in atto impressa esta favella / ‘Ecce ancilla Dei’, propriamente / Come figura in cera si sugella.*”²²⁶ O ensinamento do Evangelho e a ascensão espiritual dos pecadores que sobem a montanha se daria pela impressão de uma cena espiritual na Rocha, tal como se fosse selada em cera.

²²³ MORAES, Vinícius. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 261-262, out. 1932.

²²⁴ MORAES, Vinícius de. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 261, out. 1932.

²²⁵ MORAES, Vinícius de. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 261, out. 1932.

²²⁶ ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia — Purgatório*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998, p. 68. Tradução livre: “E havia em ato impressa esta fábula:/ Eis a serva de Deus, propriamente / como em cera a figura se imprime.”

Em uma passagem seguinte, o poeta aproxima-se ainda mais a uma concepção escolástica de arte que chega a ponto de afirmar literalmente o assinalar do espírito na matéria (“E sinto a tua mão na plastica das coisas”²²⁷) tal como em tabula rasa²²⁸. Logo, o eu-lírico glorifica a transfiguração da montanha, momento no qual se pode perceber uma série de oposições que se dão conforme o modelo metafísico de ver a forma na matéria, como na manifestação do sorriso (forma) na boca (matéria), do pranto (forma) nos olhos (matéria), da tempestade (forma) no vento (matéria) ou ainda do sofrimento (forma de vida) no mundo (matéria da vida).

Tu és o caminho
 E és o fim do caminho
 És o cardo que fere os pés
 E a grama macia que os repousa
 És a grande tempestade de vento
 E o ar parado que sereniza
 És o pranto dos olhos
 E o riso da boca
 És o sofrimento do mundo
 Numa promessa de eterna felicidade
 És o perdão e a consolação,
 Senhor.

Rio, 1932.²²⁹

Entretanto, esses jogos entre forma e matéria típicos do tomismo ou ainda a alegoria da impressão da cena bíblica da anunciação do Espírito Santo por Cristo relacionada à impressão da palavra no coração dos homens no monumento do Cristo Redentor não bastam para que se afirme uma adesão do poema simplesmente à filosofia

²²⁷ MORAES, Vinícius de. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 262, out. 1932.

²²⁸ Tomás pensa a impressão da figura na cera a partir da noção aristotélica de impressão (atualização) da forma na matéria (potência). *De anima*, II, I, 412a6: “Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria — que por si mesmo não é algo determinado —, e ainda assim no sentido de compostos de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos, seja como ciência, seja como o inquirir.” ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 71.

²²⁹ MORAES, Vinícius de. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 262, out. 1932.

neotomista francesa ou mesmo a alguma ilustração de qualquer teoria que surgisse dos debates filosóficos nos ensaios publicados em *A Ordem*. A tentativa declarada do poeta de uma metafísica e a esperança de uma renovação espiritual pode ser contraposta a outros elementos do próprio poema que demonstram não haver uma simples vinculação ao ideal escolástico de conhecer o transcendente por aquilo que o espírito marca no mundo.

Um desses elementos pode ser percebido no fato de o poema de Vinícius utilizar versos livres e possuir maior fluidez verbal, se comparado ao poema *Aos pés do Redemptor*, de Durval de Moraes, no qual os versos sobre a estátua da montanha se davam como em figuras geométricas retangulares dispostas como paralelepípedos organizados uns sobre os outros. No caso de *Transfiguração da Montanha*, todos os 155 versos do longo poema não possuem tanta definição visual, porém trazem consigo alguns jogos de linguagem de aproximação de sentidos contrários que chamam a atenção. Um dos trabalhos mais interessantes nesse sentido está na intercalação de versos com um significado ôntico-ontológico e versos com significado de suplemento, como no modelo “És o cardo que fere os pés/ E a grama macia que os repousa / És a grande tempestade de vento / E o ar parado que sereniza / És o pranto dos olhos / E o riso da boca.”²³⁰, que se repete onze vezes ao total. Essa repetição fonética da vogal aberta “é” /e/ ante a fechada “e” /e/²³¹, com relação à semântica do português, perfaz a diferença entre o verbo “ser” conjugado e a conjunção “e”. No caso em questão, esse jogo de palavras faz oscilar, por várias vezes, uma frase que traz, além do verbo, um predicativo que o segue. Em seguida, surge um outro predicativo que vem afastado do verbo. Com relação ao conteúdo semântico, após o “É” predominam figurações que sugerem sofrimento, e após o “E” seguem figurações de felicidade. O que acompanha o ser é, pois, sofrimento ao passo que redenção vem apenas como suplemento. E, assim o fazendo, o eu-lírico do poema contrapõe um verso de valor ôntico-ontológico (que possui um verbo e um complemento) a outro complemento mais afastado do verbo, mas necessário para a transfiguração do mal em bem, como se o Ser (ontológico), além de seu predicado imediato (ôntico), exigisse um complemento extra (suplemento).

O poema de Vinícius estabelece um jogo tipicamente metafísico pela própria construção formal de suas palavras e não de um

²³⁰ MORAES, Vinícius de. *A transfiguração da montanha. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 262, out. 1932.

²³¹ Cf. Quadro fonético internacional IPA-2005.

modo direto recorrendo a citações. Há uma iterabilidade do jogo entre o “é”, que cria uma expectativa cujo predicativo é a frustração, “tempestade de vento”, seguida pela complementaridade do “e”, que fornece um outro predicativo de apaziguamento da tensão, “ar parado”, cujo fechamento se demonstra insuficiente para descrever aquilo que *realmente é*. Daí o jogo de exigir outras predicções sucessivamente — uma que acumula tensão emocional e outra que a desprende — em uma repetição que poderia nunca ter fim. Esse jogo com o verbo ser em nada se diferencia do jogo da complementariedade do próprio signo, isto é, da crença metafísica e teocêntrica de que os signos possuam uma referência escondida e, portanto, que representem deficientemente algo anterior ou superior a eles mesmos (Deus, fala, coisa, etc).²³² Derrida, em *Gramatologia*, afirma que as expectativas a partir das quais sempre foi pensada a escrita fazem dela o lugar privilegiado de uma impossibilidade de atingir uma referência — ou a coisa em si — e, ao mesmo tempo, reforçam o desejo de suprir o vazio referencial pela emissão de mais signos que o complementem. “O signo é sempre o suplemento da própria coisa.”²³³ Nessa busca sem fim de um absoluto pelo recurso da palavra, a decepção de uma tentativa somente encoraja outras mais.

Ainda no poema *A Transfiguração da Montanha*, deve-se lembrar dos seguintes versos que antecedem as passagens anteriormente mencionadas: “Que é da poesia profunda da natureza? Que é da arte da natureza? / Morreu. / Morreu com a alma do homem. / A alma do homem é como o mar morto / Onde todas as coisas boiam á superfície.”²³⁴ Os versos assinados por Vinícius de Moraes sugerem que qualquer caminho da abstração ou mesmo da reordenação das coisas humanas, que boiam à superfície, não possuem nenhuma garantia referencial nem da parte de sua alma e tampouco de uma atividade natural. Por mais que, no poema, surja a busca de uma forma assinalada na matéria, por mais que haja uma tentativa de abstração ou esforço metafísico, “o mundo mudou. / Ele foi esquecido.”²³⁵ Ou seja, se Deus

²³² Cf. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

²³³ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 178.

²³⁴ MORAES, Vinícius de. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 261, out. 1932.

²³⁵ MORAES, Vinícius de. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, out. 1932, p. 261.

continua a moldar o mundo, o homem talvez já não possa vê-lo por alguma atitude consciente quando já se esqueceu de Deus. Essa dúvida fica também muito presente em outros autores que publicaram poemas em *A Ordem*. Augusto Frederico Schmidt em *Canto e Mensagem*, publicado em fevereiro de 1932, mencionou que sua palavra estava despida de canto, ou seja, era inerte por carecer do choque causado pelos mistérios.

CANTO E MENSAGEM

Minha palavra está despida de encantos.
 Não a saccodem os grandes arrepios misteriosos.
 Porque sou apenas um gritador público
 Porque não sou um artista mas um profeta rude.
 Ouvi pois quem está além do mar da noite.²³⁶

O poeta se vê como capaz de grito e capaz de vidência, mas incapaz de coordenar a letra com o encanto espiritual, porque titubeia com o encanto. O próprio título do poema já traz algo desse sentimento de impotência ao contrapor o canto do poema, como um proferimento automático, à carência de mensagem, de sentido espiritual.

Jorge de Lima, por exemplo, vai ainda mais a fundo no problema de se considerar um autômato da letra carente de espírito, quando pede perdão por haver matado Deus em um poema sem título que foi inédito para a redação de *A Ordem*. Mas o assassinato da divindade se deu de modo inconsciente, como se o poeta ignorante e solitário já não possuísse olhos ou a mente para ter consciência da virtude ou pecado das próprias ações.

Quem vos matou fui eu, meu Deus. Mas nem sei...
 Estava cego. E se eu tivesse olhos
 não vos cravaria os pés e as mãos e a testa
 com tanta certeza de matar-vos.²³⁷

Pode-se depreender um profundo pessimismo gnoseológico do poema de Jorge de Lima que, em tal contexto de incompreensão e perda referencial, fazem da poesia uma atividade perigosa. Perigosa

²³⁶ SCHMIDT, Augusto Frederico. *Canto e Mensagem*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p. 118, fev. 1932.

²³⁷ LIMA, Jorge de. Poema. *A Ordem*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 5, fev. 1930, p. 17.

porque sua palavra poética pode ser sacrilégio ou bênção. A letra na modernidade, mesmo que se queira sagrada, poderia ser uma nova crucificação, mesmo não sendo ela desejável. Haveria, assim, dúvida em relação às próprias ações e em relação a qualquer certeza, aproximando o poeta da atitude tipicamente antimoderna de não acreditar em soluções humanas definitivas ou ideologias prontas. Por fim, o poema de Jorge de Lima não possui um desfecho esperançoso tal como *A Transfiguração da Montanha*, de Vinícius de Moraes. De maneira contrária, Jorge de Lima agradece a Deus por haver nascido após a crucificação e não ter sido colocado a provas como Jó, Abraão ou os apóstolos, pois certamente falharia. “Talvez por isso Vós me fizestes nascer depois de Vós / para que eu não conhecesse a vossa cólera / que os publicanos antes de mim conheceram.”²³⁸ A Graça, para Jorge de Lima, foi haver nascido depois dos tempos dos coletores de impostos romanos ou dos perseguidores de Cristo, pois, como se vê, alguém impossibilitado de conhecer não poderia saber como agir virtuosamente. Tal como no poema de Vinícius, vigora a separação entre o Deus inacessível em sua totalidade por meio da escrita, mas, em Jorge de Lima, o poeta perde totalmente a direção a Deus, titubeando entre silenciar-se ou arriscar-se na palavra escrita.

Esses quatro poemas realizam, cada um a seu modo, empenhos de aproximação de poetas com os ideais de abstração e hierarquia predominantes na revista. As análises dos poemas também sustentam não haver uma simples adesão destes ao tomismo que era propagado nos ensaios, sendo mais interessante referir-se a tais poesias como espiritualistas, tendo em vista que os poemas colocam em oposição a inescrutabilidade de Deus com a fragilidade da própria escrita. A oposição de contrários e o jogo de complementos, em Vinícius de Moraes, assim como o pessimismo gnosiológico, nos primeiros poemas de Jorge de Lima e Augusto Frederico Schmidt, sustentam essa hipótese.

Já a leitura dos ensaios demonstra, em primeira mão, um certo ecletismo temático, no qual prevalece a difusão de uma filosofia tomista. No entanto, a leitura revela que nesses textos, por vezes, propósitos de abstração e intelectualismo não exatamente se dão sempre por puro desejo de especulação, senão também de maneira instrumentalizada e empenhada, como para formar uma autolegitimação do próprio grupo, formar uma opinião católica em diversos campos do saber ou mesmo

²³⁸ LIMA, Jorge de. Poema. *A Ordem*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 5, fev. 1930, p. 17.

para justificar atitudes de esquiva em contextos políticos de tensão, como foi a Revolução de Trinta. Todas essas atitudes de autolegitimação, de formação de opinião ou de desvio político foram manifestações, muitas vezes conscientes, de espiritualismo. A opção pelo espírito da parte dos editoriais publicados em *A Ordem* é uma opção pela indecidibilidade²³⁹, em outras palavras a reação postulada pelos intelectuais de *A Ordem* se trata de uma complexificação da ação.

Disso se conclui que os ensaios e a poesia católica que se deu em *A Ordem* entre 1928 e 1932 não são simplesmente variações do tomismo, principalmente porque, com base nesses textos, o que mais toma destaque é uma distinção entre a vida e o espírito. Os poemas demonstram que certo esforço de ascensão espiritual e algum trabalho de abstração continuam a ter seu valor, mas apenas enquanto atitude venerável, embora sem nenhuma garantia de veracidade. A crise de consciência e o pessimismo que sustentam tanto um receio em agir quanto um receio mais profundo com relação à própria escrita, darão ensejo, muitas vezes, a soluções dúbias, geralmente chamadas simplesmente de espiritualização. Na verdade, este trabalho, aos poucos, demonstrará que se tratam mais exatamente de espiritualizações.

2.3. Morte e metamorfose

No período compreendido entre 1928 e 1932, embora tenha havido um propósito comum de fomentar o tomismo, não são os ensaios filosóficos, políticos pedagógicos, pastorais os textos que mais chamam a atenção na revista *A Ordem*. Tampouco foram os poemas. O gênero mais abundante no periódico nesses primeiros anos que sucederam sua refundação foram os necrológios.²⁴⁰ Essa abundância de homenagens

²³⁹ Jacques Derrida, em *Force de Loi*, demonstra em um ensaio de filosofia política como a indecidibilidade é um pressuposto a qualquer decisão (jurídica, ética, política), haja vista que se não houvesse essa pressuposição de uma pura indeterminação, não haveria decisão propriamente dita, senão apenas subsunção ou automatismo. “O indecível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão.” DERRIDA, Jacques. *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 48.

²⁴⁰ Chama a atenção o número de necrológios nos primeiros anos após a refundação da revista. São ao total 26 em 1929, 3 em 1930, 5 em 1931, 1 em 1932 e 1 em 1933.

fúnebres se deve em grande parte à morte de seu fundador, o que motivou o número de março de 1929 ser dedicado inteiramente a Jackson de Figueiredo, além de ter havido o lançamento de um livro de homenagens fúnebres pelo editorial do *Centro Dom Vital* no mesmo ano.²⁴¹ No caso específico do número de março a maio de 1929 de *A Ordem*, o jovem Sergio Buarque de Hollanda demonstra certa característica pascaliana ao afirmar que a tensão espiritual de Jackson o impediu de cair na anarquia²⁴², ao passo que Graça Aranha, à época um escritor já muito respeitado, também publicou sua homenagem ao líder católico: “Todos se livram do scepticismo para proclamar uma libertação dogmática. Jackson de Figueiredo foi destes affirmativos modernos.”²⁴³ O próprio Graça Aranha figuraria entre os homenageados quando de sua morte futuramente, em 1931.²⁴⁴

Até certo ponto, essa proliferação de necrológios pode ser compreendida por uma contextualização temporal, na medida em que foram escritos em uma época de grande sucesso das biografias no mercado editorial brasileiro. Em *Monumentos em Tinta e Papel: cultura e política na produção Biográfica da Coleção Brasileira (1935-1940)*²⁴⁵, Thiago Tolentino demonstra como a coleção de biografias de cunho pedagógico pela Editora Nacional na década trinta, teve um claro propósito de soerguer monumentos com a vida de homens notáveis, entre eles, Farias Brito, que foi biografado por Jonathas Serrano, um dos maiores contribuidores de *A Ordem*. Para Tolentino, nessa iniciativa, “o horizonte é o da biografia como monumento, símbolo de patriotismo e exemplo de conduta cívica. Daí as obras procurarem um valor coletivo

²⁴¹ Trata-se da coletânea: *In memoriam de Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1929.

²⁴² “Elle nos insinua, pelo menos, que sua attitude não deve ter sido a de um anestesiado contra as vacillações espirituales, contra o mal e contra a desordem. Ahi está, com certeza, o que lhe assegurou a possibilidade de pôr em constante tensão os seus esforços para vencer a attracção da anarchia e superar o conhecimento dissolvente.” HOLLANDA, Sergio Buarque de. Indicação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264, mar.-mai. 1929.

²⁴³ ARANHA, Graça. Jackson de Figueiredo: sua modernidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 188-189, mar.-mai. 1929.

²⁴⁴ SCHMIDT, Augusto Frederico. Elogio a Graça Aranha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 84-86, fev. 1931.

²⁴⁵ TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. *Monumentos em Tinta e Papel: cultura e política na produção Biográfica da Coleção Brasileira (1935-1940)*. Dissertação. Belo Horizonte, UFMG, 2009.

aos seus biografados, no sentido de configurarem na memória coletiva como monumentos nacionais.”²⁴⁶

O espaço destinado às biografias pode ser mais bem delineado quando visto a partir de um periódico mais setorializado como *A Ordem*, de propósito católico declarado. Nesse sentido, não há tanto porque se falar na criação de monumentos nacionais, já que o editorial do periódico dedicou-se à memória de seus próprios membros. Uma marca maior da noção católica de biografia nesse periódico nos anos trinta é a tonalidade fúnebre que lhe é dada. Normalmente tratam-se de homenagens ao amigo falecido enaltecendo-o por suas melhores qualidades. Mas o discurso sobre os mortos não serve simplesmente como uma manifestação unilateral de luto, senão que muitas vezes evidencia uma relação muito intrínseca com a atividade dos vivos. Conforme Jean-Claude Bonnet, aliás, “o discurso sobre os mortos funda os vivos.”²⁴⁷ Neste caso, os necrológios, assim como os elogios acadêmicos, podem ser compreendidos como a fabricação de um lugar de memória, no qual uma geração²⁴⁸ fabrica seu próprio passado.

É, portanto, viável compreender que a grande quantidade de necrológios faz parte de um processo de monumentalização da memória de parte da intelectualidade católica brasileira. O historiador Jacques Le Goff destaca que, na modernidade, especialmente entre as letras que mais se identificavam com a secularização e o racionalismo, culminando com o caso do positivismo no final do século XIX, estabeleceu-se uma separação exacerbada entre o monumento, entendido como uma construção dirigida da memória, e o documento, que teria valor por si mesmo.²⁴⁹ No decorrer da história, o documento teria sido comumente visto com certa desconfiança, podendo ser considerado autêntico ou inautêntico, relevante ou irrelevante, canônico ou vulgar. A partir da modernidade, diz o autor, a documentalidade passa a ganhar um valor inédito chegando, no início do século XX, a ser entendida como uma

²⁴⁶ TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. *Monumentos em Tinta e Papel: cultura e política na produção Biográfica da Coleção Brasileira (1935-1940)*. Dissertação. Belo Horizonte, UFMG, 2009, p. 49.

²⁴⁷ BONNET, Jean-Claude. Les morts illustres: oraison funèbre, éloge academique, necrologe. In: NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*, t. 2. Paris: Gallimard, 1984, p. 217-241. Original: “Or tous discours sur les morts fonde les vivants.”

²⁴⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. La idea de las generaciones. In: *Obras Completas*. Madri: Ed. Revista de Occidente, 1966.

²⁴⁹ Cf. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *História e Memória*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

manifestação imparcial da própria história. Para Le Goff, já não caberia ao historiador contemporâneo a ingênua compreensão de que os documentos falariam por si só alguma verdade histórica. Tampouco poderia o estudioso aceitar as representações históricas canônicas, como as histórias ufanistas dos grandes heróis, exemplos de monumentos. Ao contrário, todo documento é também um monumento e vice-versa. Isso implica dizer que os vestígios documentais que foram conservados (ou mesmo os que não foram) estão implicados em textualidades que também merecem ser estudadas a fim de serem possivelmente realocadas ou relativizadas convenientemente.

Ao se trazer essa problemática do documento-monumento analisada por Le Goff ao estudo dos necrológios presentes na revista *A Ordem*, percebe-se que existe um propósito explícito dos intelectuais católicos ao afirmarem sua relevância entre a intelectualidade brasileira mediante a construção de monumentos. O próprio Alceu era muito afeito a esses textos de memórias, cujos homenageados não se restringem ao próprio Jackson, valendo destacar o texto *Adeus ao meu primeiro mestre*, ainda de 1926, no qual afirma: “Era meu professor João Köpke. Aquê que representava, para mim, o primeiro contato com as coisas da inteligência.”²⁵⁰ Esse tipo de manifestação se repetirá posteriormente a quase todos os amigos falecidos do autor, que estarão reunidos em um volume inteiro dedicado a isso, intitulado *Companheiros de Viagem*²⁵¹.

Esse apelo a uma figura misteriosa que postula uma filosofia ou uma estética sem teorização propriamente escrita a um número restrito de legatários e que anuncia um futuro ao adepto, em muito se assemelha ao que postula Sergio Miceli a respeito da maioria das vanguardas ou círculos de intelectuais da primeira metade do século XX no Brasil:

Se os intelectuais insistem tanto em descrever as circunstâncias em meio às quais se sentiram atraídos pelo trabalho simbólico, quase sempre evocando personagens (um parente, um professor de primeiras letras, um padre, um letrado amigo da família) que pela primeira vez lhes teriam profetizado um futuro como artistas ou escritores, dedicando páginas sem conta ao relato de suas

²⁵⁰ LIMA, Alceu Amoroso. *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. Rio de Janeiro: Agir, 1969, p. 48.

²⁵¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Companheiros de Viagem*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

experiências de iniciação cultural (na escola, na igreja, nas brincadeiras, etc.) como se tais “façanhas” fossem indícios daquilo que viriam a ser, é porque não conseguem ocultar de todo os rastros que possibilitam reconstruir as determinações propriamente sociais de sua existência.²⁵²

Os necrológios, portanto, foram o principal gênero por meio do qual a intelectualidade espiritualista brasileira católica construiu seus monumentos, havendo neles um propósito evidente de autoafirmação.²⁵³ No entanto, em grande parte, por mais que o recurso a personalidades fundantes seja uma característica inafastável do que ocorreu entre o espiritualismo católico, não se pode dizer que essa característica seja um elemento diferencial dessa geração em relação a alguma outra que lhe fosse simultânea ou que essa peculiaridade a destacaria de todas as outras vanguardas das décadas de 1920 e 1930. Em *Festa*, por exemplo, a figura de Cruz e Souza e algumas outras cumprem muito bem uma função de fundadoras a exemplo do que se lê no ensaio *O Symbolismo Brasileiro*, de Tasso da Silveira.

O movimento symbolista, no Brasil, não foi um simples e passageiro reflexo do movimento symbolista europeu. Foi um novo estado de alma, estimulado, sem duvida, pelo exemplo da Europa, mas profundamente brasileiro. [...] E dentro desse ambiente é que se explica, não apenas a obra poética de um Cruz e Souza, de um Emiliano, de um Silveira Netto, ou a prosa surpreendente de um Graça Aranha, mas também o pensamento

²⁵² MICELI, Sergio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*. Rio de Janeiro: Difel, 1979, p. xxiii.

²⁵³ Os necrológios e homenagens de Alain Badiou a seus colegas falecidos não deixa de ser diferente, na medida em que justifica a reflexão a partir das mortes de Foucault, Deleuze, Lacan, Derrida, entre outros como um exercício de distinção do que se constitui a verdadeira filosofia. “*En suma, convoco a mis amigos, los filósofos ya desaparecidos, como testigos de cargo en el juicio que el Infinito entabla contra los falsificadores.*” BADIOU, Alain. *Pequeño Panteón Portátil: Althusser, Borreil, Canguilhem, Cavallès, G. Châtelet, Deleuze, Derrida, Foucault, Hyppolite, Lacan, Lacoue-Labarthe, Lyotard, F. Proust, Sartre*. Tradução de Mariana Saúl. Buenos Aires: Fondo de cultura econômica, 2011, p. 12.

messianicamente combativo e constructor de
Farias Brito, Alberto Torres, Euclydes da Cunha,
Nestor Victor.²⁵⁴

Um dado um pouco menos evidente a ser pensado sobre a abundância de necrológios consiste em uma espiritualização da noção de vida. Em sua homenagem mortuária a Jackson de Figueiredo, em março de 1930, Alceu Amoroso Lima dá ênfase em um voo espiritual para a ocupação de um lugar etéreo naquilo que chama de Intelligencia brasileira, algo que seu amigo nunca conseguiu em vida, por esta não lhe ter sido suficiente.

Mas só a Synthese Catholica o salvou de tudo o que havia de errado e de incompleto nas attitudes anteriores [materialismo, ceticismo, espiritualismo]. Só Ella illuminou a sua vida de um reflexo novo, só ella permittio ao seu *espirito* o *vôo* largo que tomou, a acção que exerceu entre os seus contemporâneos, e a posição elevada que *occupa lá agora na corrente principal da Intelligencia brasileira*.

Jackson de Figueiredo *não teve vida bastante* para passar da fase combativa do seu apostolado. E por isso muitos o consideram apenas um luctador, como elle aliás se considerava, seja dito por quem o conheceu bem de perto. Mas foi de facto bem mais do que isso.²⁵⁵

O necrológico escrito por Alceu afirma e reafirma um lugar ocupado por Jackson após sua morte que seria muito mais adequado do que aquele que o morto possuiu em vida. Portanto, subentende-se junto à construção da memória do líder uma concepção de pós-vida na intelligência ou, melhor dizendo, vida espiritual.

De certa maneira, todo documento é, pois, uma espiritualização da memória, uma disposição ou atuação sobre o passado com a finalidade de perpetuação.²⁵⁶ Enquanto a verdade pensada sobre o

²⁵⁴ SILVEIRA, Tasso da. O symbolismo brasileiro. *Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 8, ago. 1927.

²⁵⁵ LIMA, Alceu Amoroso. Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 348-349, mar.-mai. 1929.

²⁵⁶ Etimologicamente, conforme salienta Le Goff, “a palavra latina *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das

documento (geralmente escrito) prioriza a objetividade de um lapso histórico, a verdade pensada como monumento desacredita a efemeridade da palavra escrita para procurar a verdade no valor espiritual, ou seja, transcendente à escrita, na promessa de dar-lhe efetividade ou sustentação. O documento tem sua objetividade relacionada com a sua própria materialidade. O monumento é um documento que tem a força da espiritualidade contra as forças enganosas e anárquicas da escrita pura.²⁵⁷ Novamente, o espírito, mesmo sendo inescrutável, é vivo ao passo que a letra, ainda que material, é a morte.

Nos necrológios de *A Ordem*, a monumentalização da memória aliou-se à concepção de espírito tipicamente metafísica da teologia católica para formar um conceito de *vida espiritual*. Não por acaso até a inscrição em latim da lápide da tumba de Jackson de Figueiredo foi publicada na revista na tradução do Pe. Leonel Franca, na qual se lê: “Entre a luz e a sombra / Dado às letras, passou à vida.”²⁵⁸ (*Vitam inter lucem et umbram, / Literis deditus, transegit*). Esse conceito de vida espiritual, ou seja, de uma vida que se opõe à materialidade e à arbitrariedade de sentido, oposto portanto à letra, foi recorrência nos necrológios, mas também é recorrente em outros gêneros textuais do mesmo periódico, como na poesia (fúnebre ou não), nos ensaios científicos sobre hierarquia espiritual e até na concepção de pedagogia espiritual, como será elencado adiante.

Mesmo ao se desconsiderar aqueles poemas que foram escritos como homenagens mortuárias a Jackson, é possível depreender da poesia que foi publicada em *A Ordem* uma recorrência contínua de oposição entre figurações de morte material e figurações de vida espiritual. Já em 1923, essa dicotomia fica evidente no poema *O Castelo Interior*, de Durval de Moraes, entre a morte do gusano, ou seja, da larva, e da transfiguração do inseto em uma alma com asas.

Dos frios restos do gusano morto,

funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, de onde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O monumentum é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos.” LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *História e Memória*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003, p. 526.

²⁵⁷ LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *História e Memória*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1994.

²⁵⁸ PENA JUNIOR, Affonso. Hic requiescit... *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 355-356, mar.-mai. 1929.

de nevoa e de luar uma forma surgira.
 Quanta beleza, meu Jesus!
 tudo se cala pelo azul absorto.
 Emanação de flor, espírito de Lyra!
 Fez-se a glória do céu, a agonia de um horto
 Uma alma de asas esplandece à luz!²⁵⁹

O poema, a princípio pouco pretensioso pelo seu tema religioso e uma curiosa métrica híbrida, pouco comum em Durval de Moraes, figura a alegria na presença dos restos de um gusano, um verme ou uma lagarta, bem como a destruição que esse inseto causou a uma horta. A exaltação surge por indicar uma transformação, isto é, uma transubstanciação de uma mera larva em um ser resplandecente com asas, seja borboleta ou mariposa. Como em uma flor que se abre, essa emanção de névoa e de luar fez uma nova vida aérea, portanto, mais pura que a anterior mediante um abandono dos restos de um mundo da matéria. Essa simbologia da lagarta, que acusa a inseparabilidade entre vida e morte mediante uma caminhada para espaços mais sutis do que os caminhos anteriores, no entanto, deixa a dúvida acerca do destino do animal. Teria ele se interiorizado no casulo e, a partir daí, se transformado na borboleta? Ou então haveria morrido e se transformado em uma alma apartada, isto é, ocorrendo no caso uma metamorfose estritamente espiritual?

Não se trata, de tentar dar um sentido definitivo ao impasse e, vale frisar, tal ambiguidade tem sua maior potência mantendo-se em aberto à indecisão. No entanto, não se pode negar que, diante do destino lógico de metamorfose de uma vida morta em outra forma de vida, é possível que não tenha havido metamorfose propriamente dita. Ao final do ciclo, poderia não haver um par de asas animado, mas uma alma com asas, sugerindo que a morte da lagarta culminaria na impossibilidade de se metamorfosear em borboleta. Por isso a lagarta tenderia ao mergulho em seu próprio interior, numa metamorfose de cunho estritamente espiritual.

Curiosamente, a mesma simbologia retorna alguns anos mais tarde no primeiro número da revista *Festa*, em agosto de 1927, pelo poema *Casulo* de Cecília Meirelles, o qual, no entanto, sugere de maneira um pouco mais explícita a alternativa de uma metamorfose que não acontece.

²⁵⁹ MORAES, Durval de. O Castelo Interior. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 2, 2ª série, n. 6, p. 131, jan.-mar. 1923.

CASULO

À hora do teu destino
 Crearam-se os fios tenues
 Que te envolveram,
 Dentro dos quaes dormirias
 O teu sonho preparatorio,
 A Iniciação das azas
 Para a sabedoria dos espaços...

Hoje, romperam-se todos os casulos:
 E foi uma festividade, em torno...
 Mas tu, guardado no teu,
 Não te pudeste mover mais:
 Não tinhas mais aquelle pequenino sopro,
 Invisível,
 Oculto,
 Que anima todas as formas...

Dize-me, insecto obscuro:
 Com que azas voaste
 De dentro de ti mesmo?
 Qual foi a tua Iniciação?
 Qual é tua sabedoria?
 1926.²⁶⁰

Esse poema que praticamente abre a revista *Festa* novamente radicaliza na literatura brasileira dos anos vinte a indefinição sobre onde termina a vida e onde principia a morte, pois recorre ao mesmo impasse da lagarta morta de Durval de Moraes de três anos antes. Como se pode notar, este insecto obscuro e já sem um sopro de vida voa para dentro de si mesmo, em uma forma de iniciação hermética para um mundo que já não seria o da matéria, mas de natureza espiritual e adversa ao tempo, esperançosa de eternidade. A metamorfose interrompida lega uma ruína: um exosqueleto na forma de casulo; mas Cecília Meirelles coloca um casulo diferente de todos os outros a seu lado, pois ele não eclode. Há, assim, uma transformação que já não é mais exterior, senão interior. Diante da metamorfose da vida pelo caminho material, haveria uma sobrevivência natural; já pela metamorfose que acontece apenas no

²⁶⁰ MEIRELLES, Cecília. *Festa: mensario de pensamento e de arte*. Rio de Janeiro, n. 1, p. 3, set. 1927.

mergulho sobre si mesmo, ocorreria uma sobrevivência sobrenatural. Nesse último caso, depois da morte, a metamorfose não é da ordem da natureza, mas do rumo espiritual, que pode ter tanto um sentido diretamente religioso, como também o de criação de realidades abstratas, o que será investigado mais adiante.

É certamente muito evidente que essas recorrências à lagarta que se transforma estão relacionadas ao bicho da seda do *Castillo Interior*, de Santa Teresa D'Ávila, a qual faz uso da descrição da metamorfose da lagarta para a mariposa com o fim de ilustrar o rumo da elevação espiritual do ser humano, chegando até ao encontro místico com Deus.

Morra, morra esse nosso verme — como o da seda, ao acabar de realizar a obra para a qual foi criado. Vereis então que como contemplaremos a Deus e nos acharemos tão envolvidos por sua grandeza como aquele bichinho por seu casulo. [...] Dele sai uma borboletinha branca. Semelhante coisa acontece, nesta oração, à alma inteiramente morta para o mundo.²⁶¹

Ou seja, ainda que se insistisse nessa passagem como uma fabulação, da qual não se saberia se a metamorfose da borboleta seria uma figuração da morte ou da vida, é inegável que o sentido dado à borboleta ou mariposa equiparar-se-ia ao da alma, a qual, por ter morrido para o mundo, passaria por uma evolução eminentemente espiritual. No mais, todas as moradas que compõem o *Castelo Interior* são narradas conforme um sentido evolutivo, o que também sugere uma via de transcendência. Eis que, ao investigar nos poemas de Durval de Moraes ou Cecília Meirelles, independentemente de se tomar esse recurso à imagem do bicho da seda em Teresa d'Ávila como fábula ou ficção, — isto é, se a borboleta final representa uma alma ou se se passa a aceitar que a cena da borboleta vale por si — a pergunta acerca da morte do verme e do nascimento da borboleta perfaz uma vontade de ascensão, isto é, de transcendência a um plano diverso daquele da vida secular.

Concluindo, a transformação do bicho da seda, por mais que possa implicar uma solução rumo à transcendência, não indica que a metamorfose não possa vir a acontecer: ela acontece. Porém tal

²⁶¹ TERESA DE JESUS. *O Castelo Interior ou Moradas*. Tradução de Frei Silvério de Santa Teresa. São Paulo: Paulus, 2012, p. 110.

metamorfose ocorre numa atividade apenas restrita a um interior absoluto ou ainda a um lugar além da vida material. Funda-se então uma poética de *direcionamento* da diferença, isto é, apresenta-se um projeto de poesia da introjeção espiritual, no qual as viagens da imaginação ou os desvios da própria linguagem estão adstritos a um mundo separado dessa vida. Neste sentido, ainda é possível estabelecer uma distinção, na qual, em Durval de Moraes, poeta próximo a *A Ordem*, figura o voo espiritual da borboleta, enquanto em Cecília Meirelles, ligada a *Festa*, a lagarta conserva seu inacabamento, o que indica uma sabedoria de transubstanciação mais silente do que imagética, permanecendo a pergunta acerca do mistério.

Considerando-se mais do que mera metáfora de elevação espiritual, a busca empreendida pelos espiritualistas do século XX dá uma inegável ênfase à morte ou à escuridão, retirando-as de qualquer esquema de causalidade, e aproximando o obscuro do fazer poético. Morte e vida encontram-se num limiar rumo a uma transformação, cuja lei não seria cognoscível. Sendo assim, o oculto causa efeitos dos mais inesperados, a começar pelo ninho que surge na sombra ou nas borboletas que saem dos casulos. Mas a metamorfose da lagarta que morre antes de se tornar borboleta, mesmo que não possa acontecer no mundo material, pode ser transplantada para um além dessa vida. Ou seja, quando a morte não atinge o vivente num estágio final, mas, na sua própria metamorfose, ocorre um redirecionamento da polissemia no poetizar, de sorte que esse rumo espiritual não é mero automatismo. Em resumo: há transcendência, mas ela é forçada.

No poema *Canto do Afogado* de Francisco Inácio Peixoto, publicado em *A Ordem*, em dezembro de 1930, o autor contrapõe a figura de um inseto obscuro à fraqueza de um anjo que teria asas decorativas.

Meus pensamentos se afastavam eram débeis
Acordando auroras multicores com insetos
obscuros
Sentido o frio das noites geladas
Águas burbulhantes sem milagre e com oferendas
[...]
Justamente vinha clareando manhã de remorsos
e desesperos
E percebi a fraqueza do meu anjo com suas azas

decorativas²⁶²

O amanhecer do afogado, tal como morreu Jackson, se dá sobre águas não milagrosas neste poema profundamente lírico. Tal como insetos obscuros, criaturas da noite, precisam se recolher na aurora, os pensamentos noturnos perdem força, tornando-se débeis à mostra. E pensamentos de homens que boiam à superfície, como oferendas flutuam no rio sem milagres. Assim como o dia põe em dúvida os pensamentos da noite e em perigo os insetos, percebe-se mais claramente o anjo e, assim, que suas asas são decorativas. O poema figura uma asa não natural. Em todas as figuras, há a transcendência, mas como artifício. A espiritualidade é uma realidade, mas não um automatismo da vida: ela é sintética.

Jorge de Lima publicou no livro *Dois Ensaios*, de 1929, uma das primeiras leituras de *À la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, no Brasil. Uma das assertivas do poeta e médico alagoano era a conclusão de que Proust, também discípulo de Bergson, encontrara o homem não exatamente em uma procura exterior, mas na busca dentro de si mesmo. Essa, contudo, não seria puro lirismo isento de mundo: ao contrário, o interior seria uma reconjunção do mundo (*syn-taxé*) a partir de uma abstração dos personagens que o cercam e o compõem. As infundáveis memórias de figuras tornadas pitorescas, como a burguesia dos salões franceses, equiparar-se-iam a uma entomologia, a ciência de observação de insetos. Alguns deles, como sua Albertine, fecham-se no casulo e morrem, outros, como Mme. Odette de Crécý, eclodem do casulo para virar mariposa. Todas essas figuras que compõem um laboratório de imagens seriam metamorfoses.

São metamorphoses: lagartas que criam azas, bichos alados que caem do céu para rastejar na terra. Só que não há juízes nesse mundo interessante, porque não existe nelle nem Bem nem Mal. É o mundo amoral de Proust que desconhece (como os insectos desconhecem se são uteis ou nocivos ao homem) o seu modo de orientar-se com a moral e com Deus.”²⁶³

²⁶² PEIXOTO, Francisco Inácio. Canto do afogado. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 252, dez. 1930.

²⁶³ LIMA, Jorde de. *Dois ensaios*. Maceió: Casa Ramalho, 1929, p. 71.

A coleção de insetos dos entomólogos não os distingue por espécie, mas por suas formas. Todos teriam algo de bom ou de mal, mas a maioria não saberia dizer seu lugar na hierarquia de Deus. A leitura de Jorge de Lima evidencia em Proust um laboratório de espécimes que careceriam de ordenação, especialmente em relação ao mundo moral, da realidade dos valores. Mas já não há uma lei para tal distinção.

Algo semelhante é possível perceber no poema de Jorge de Lima dedicado a Jackson de Figueiredo, publicado em março de 1929, em *A Ordem*, no qual se nota outra vez uma deficiência gnosiológica.

Nossa Senhora, dá-me teus olhos
Para eu ver com elles meus pobres olhos
Coitados delles, minha madrinha,
Só veem as coisas como ellas são.

Nossa Senhora, minha madrinha,
pinta meus olhos, que eu quero ver
verdes os dias que inda virão.
Nossa Senhora, minha madrinha,
Tu vês as coisas verdes, não é?

Teus olhos verdes, felizes delles!
Meus olhos pretos, cor de carvão!
Nossa Senhora, minha madrinha,
Tu vês meus olhos como elles são?²⁶⁴

Assim como no poema *O Canto do Afogado*, neste escrito de Jorge de Lima, em *A Ordem*, há uma oposição entre o claro e o escuro que ganha uma significação vitalista pelos olhos de Nossa Senhora serem verdes, ao passo que os do poeta seriam escuros. No caso, há uma prece forçosamente ingênua, na qual o eu-lírico busca compreender, através dos olhos verdes, as coisas *para além* do que elas são. Já se delineia, neste caso, uma ânsia metafísica que será intensificada na poesia de Jorge de Lima nos anos que se seguirão. É possível notar um pouco desse desejo de onisciência quando aquele que reza almeja ver as coisas na eternidade, além de suas manifestações mortais. Para tanto, o poema exorta que a Santa pinte os olhos daquele que reza de verde.²⁶⁵

²⁶⁴ LIMA, Jorge de. Poema (dedicado a Jackson). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 345, mar.-mai. 1929.

²⁶⁵ A pintura como signo da desilusão também é uma frustração de Cornelio Penna, possivelmente contra a representação, é Cornelio Penna. “Quem, como

Novamente, não se trata de uma modificação corporal meramente orgânica. Prevalece na pintura dos olhos um processo artificial, como em uma cirurgia plástica, no qual o ingênuo sonha em ver os dias que virão como a Santa, o *numen*. Posição semelhante há no romance *O Anjo*, publicado em 1934, no qual Jorge de Lima figura um anjo caído, cujas asas são incompletas, ou então o poema *Anjo Daltônico*, no qual se duvida da transcendência do anjo incapaz de separar o azul do vermelho na hora de tecer os fios que compõem o poeta. Em todos esses casos, a analogia já não comporta nenhum reconhecimento e nenhuma referencialidade segura. No mundo entomológico, as larvas chegam a confundir. Na superposição de diferentes profundidades ou matizes, dadas pela junção das cores na visão daltônica, Jorge de Lima figura cenários de queda na mundanidade.

Dentro da concepção espiritualista de Jorge de Lima, o voo do inseto novo se dá tanto em direção espiritual quanto rumo à queda, isto é, a diferença acontece, mas carente de purificação, de hierarquização ou até de seleção. Vale lembrar que essa experiência do interior, enquanto misticismo cristão, tendo em Santa Teresa d'Ávila e São João da Cruz duas grandes fontes, até certo ponto, foi motivo de interesse de Georges Bataille, coeditor da revista *Documents*, lançada em 1929, pela possibilidade de indistinção entre sujeito e objeto, ou para a evidenciar a indecidibilidade vida e morte. Diz o ensaísta francês, em *L'Épreuve Intérieure*, primeiro volume do que seria sua *Somme Athéologique*, que “A experiência interior é uma conquista como tal para outro! O sujeito nessa experiência dele se desvia, ele se perde no objeto, o qual se propriamente dissolve.”²⁶⁶ A poesia religiosa de Jorge de Lima também se dissolve quando deseja uma orientação rumo à moral de Deus, porque só encontra um mundo caído repleto de larvas e resquícios de casulos. Sua visão de Deus se dá apenas por metáforas exageradamente artificiais, como a pintura dos olhos imitando a córnea da Santa, as asas

eu, creado no respeito da literatura, dominadora e unico refinamento brasileiro, teve a energia de se conter durante muitos annos, á espera do momento de poder servir-se da pintura como um meio de expressão literaria, verifica com tristeza e com vergonha que *perdeu a sua vida* e tudo que se achava em suas mãos, *construindo* apenas, grade por grade, a sua propria e risível *prisão*. Dahi o chegarmos, de repente, a uma das grandes *curvas* de nossa vida.” PENNA, Cornelio. Pintura: declaração de insolvência. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 503, mar.-mai. 1929.

²⁶⁶ BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 2008, p. 76, tradução nossa.

inoperantes do Anjo ou, sobretudo, pela prosopopeia generalizada, ao tentar encontrar uma humanidade na ordenação de artrópodos.

Em suma, houve nas entrelinhas da revista *A Ordem* entre 1929 e 1933 uma série de questionamentos acerca de metamorfoses como contrapartida à própria morte. A monumentalização dos amigos pelos necrológicos bem como as figurações do inseto obscuro que sai do casulo — morto para a vida, em Cecília Meirelles, e morto para Deus, em Jorge de Lima — demonstram diferentes lidas com a morte, mas todas elas conectadas com alguma postulação espiritualista. Essas reações espiritualistas modernas, no entanto, já não gozam de analogias capazes de ligar o sentido literal ao espiritual ou mesmo a qualquer outro sentido seguro. O médico Hamilton Nogueira, resume os principais anseios de sua geração ao aproximar nas páginas de *A Ordem* dois *flâneurs* separados por um século, relacionando-os enquanto figuras trágicas em suas respectivas incompreensões do mundo. Carlitos de Chaplin e Muischine de Dostoiévsky, o vagabundo e o tarado que sentem uma estranheza com a vida cotidiana e possuem, cada qual, certa infantilidade. Em ambos os casos, seus sentidos trágicos seriam potencializados pela alusão ao anjo caído da inocência e pela vontade de viver em um mundo incompreensível. “Tanto Carlito quanto Muischine procuraram na terra a experiência do anjo, mas ou o mundo não os compreendeu, ou eles não compreenderam este mundo tão grosseiro, tão materializado, tão diferente do mundo de um São Francisco de Assis.”²⁶⁷

2.4. Eugenia Espiritual

A especulação da vida como problema espiritual suscitou conceitos práticos e opiniões conclusivas especialmente no que diz respeito à eugenia²⁶⁸, a qual era muito difundida entre membros da

²⁶⁷ NOGUEIRA, Hamilton. Dostoiévsky, Chaplin ou o fracasso do anjo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 240, out. 1931.

²⁶⁸ O conceito de eugenia foi cunhado na modernidade pelos escritos do britânico Francis Galton, o qual adotou alguns dos conceitos de seu primo Charles Darwin para serem aplicados a seres humanos. Seu principal livro, *Inquiries to human faculty and its development* foi publicado em Londres pelo editorial McMillian em 1883.

comunidade científica brasileira na década de 30.²⁶⁹ O cenário brasileiro não ficou alheio a essas discussões nos anos entre-guerras, tendo nas obras de Alberto Torres e Oliveira Viana representantes nacionais dessa opinião de seleção ou aprimoramento da qualidade de indivíduos humanos por critérios de raça ou de etnia e da responsabilização do Estado pela saúde populacional²⁷⁰. A intelectualidade católica reunida em torno do *Centro Dom Vital*, por sua vez, participou ativamente desse debate. Normalmente a posição era a de rejeitar a eugenia, pelo menos nos termos a partir dos quais ela vinha sendo defendida. O médico Hamilton Nogueira, formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1918, e livre docente em higiene pela mesma instituição, em 1929, foi um dos fundadores do *Centro Dom Vital* e também a personalidade que mais se dedicou a essa discussão.²⁷¹ Já em novembro de 1922, subentende-se uma conceituação de eugenia espiritual em um de seus artigos publicados nas páginas de *A Ordem*, revista na qual também se dedicava quase mensalmente a combater o espiritismo kardecista.²⁷² Hamilton rejeitou que a consideração da seleção genética

²⁶⁹ Em geral a concepção científica predominante na época sustentava um pessimismo acerca do destino civilizacional do Brasil tanto pela insalubridade de seu clima tropical quanto pela miscigenação racial de sua população. “Tradicionalmente, quando as explicações climatéricas das causas das doenças foram aceitas pelos médicos, o clima tropical do Brasil foi responsável pelas doenças endêmicas e epidêmicas do país. Presumiu-se também que a população do Brasil racialmente miscigenada era sensual e passiva, suscetível às doenças e incapaz do controle e da racionalidade individual ou coletiva para o progresso da civilização.” STEPAN, Nancy. *Gênese e Evolução da ciência brasileira: Oswaldo Cruz e a política de investigação científica e médica*. Rio de Janeiro: Artenova, 1976, p. 63.

²⁷⁰ Conforme Cristina Fonseca “o tema da relação entre nação e federação ganhou atenção cuidadosa de Oliveira Vianna. O Estado, identificado com a nação, é o agente por excelência do processo de formação da nacionalidade;” FONSECA, Cristina M. Oliveira. *Saúde no Governo Vargas (1930-1945): dualidade institucional de um bem público*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007, p. 72-73.

²⁷¹ Para maiores detalhes biográficos sobre Hamilton Nogueira e sua relação com o *Centro Dom Vital*, consultar: LIMA, Alceu Amoroso; AZZI, Riolando. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003, p. 73-104.

²⁷² No primeiro número do primeiro ano de *A Ordem*, o autor publicou um ensaio no sentido de negar a pretensa cientificidade ao espiritismo. NOGUEIRA, Hamilton. Espiritismo e sciencia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n. 1, p. 5-6, ago. 1921.

ou do aprimoramento da vida se desse exclusivamente por critérios das ciências naturais, excluindo-se a noção de elevação da vida espiritual.

Trata-se, pois de Eugenia só cuidando do corpo do homem, esquecendo sua alma — positivamente tempo perdido, tão perdido, como si se quizesse dar um esplendido concerto, procurando um piano novo, de boa marca e bastante sonoro, sem tratar de a elle applicar uma executante competente, com technica, conhecimento e interpretação bastantes para produzir o efeito desejado. Não se póde absolutamente fazer Eugenia cuidando só o [sic] corpo, mas é também necessario disciplinar a mente, cuidar do moral do individuo, burilar-lhe a alma. E bem o entendeu o fundador desta sciencia, Mr. Galton, ao definil-a “a sciencia que tem por objecto o estudo das causas submettidas á inspecção social, podendo melhorar ou enfraquecer as qualidades de raça das gerações futuras, physica e mentalmente consideradas”.²⁷³

O discurso da eugenia, com o escopo geral do melhoramento da raça ou da própria vida biológica, aplicável tanto a seres humanos, como a animais e até mesmo a formas mais simples de vida, para Hamilton Nogueira, não poderia prescindir do fato de que a seleção e o aprimoramento dos viventes também deveriam acontecer em nível sobrenatural. Postulava, reivindicando, nos próprios pioneiros das ideias eugênicas, um sentido mais abrangente, sintético e elevado de eugenia levando em consideração o sentido espiritualizado da vida. Em outras palavras, interessava-lhes estabelecer um conceito de vida que extrapolasse a noção meramente biologicista do termo, retomando as noções de causalidade da metafísica aristotélica, com o fim de evidenciar a relevância filosófica e moral das quais ela também dependeria.

A eugenia espiritual continuou sendo uma das maiores preocupações de Hamilton Nogueira nos anos subsequentes em seus ensaios publicados em *A Ordem*, o que foi marcante para os demais membros do círculo de intelectuais, como o Pe. Leonel Franca ou Luiz

²⁷³ NOGUEIRA, Hamilton. O Decalogo e a Eugenia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 2, 2ª série, n. 4, p. 94-95, nov.-dez. 1922.

Delgado.²⁷⁴ Em abril de 1930, Nogueira reforça sua opinião a ponto de dar, inclusive, maior abrangência política a sua concepção espiritualizada de vida e de eugenia em uma crítica ao livro *Problemas de Política Objetiva*, de Oliveira Vianna, que havia sido publicado no mesmo ano.

Discordamos do Sr. Oliveira Vianna na preponderância que parece dar ao factor geographico na gênese dos acontecimentos humanos, o que se pôde verificar na ‘Evolução do Povo Brasileiro’, onde esses acontecimentos apparecem ligados por um rígido determinismo. Certo, como dizia Alberto Sorel, ‘a continuidade é a grande lei da Historia’, mas essa continuidade pode ser scindida, e o tem sido mais de uma vez, pela interferencia da liberdade humana, pela acção efficaz de uma vontade dominadora.²⁷⁵

A discordância de Hamilton Nogueira da concepção de povo da parte de Oliveira Viana em *Evolução do Povo Brasileiro*, livro que ficou conhecido por haver se mostrado favorável à imigração europeia e cristã no Brasil e rejeitado veementemente a imigração japonesa, sustenta-se

²⁷⁴ Ensaios que tratam direta ou indiretamente de eugenia, seja ela natural ou espiritual, entre 1929 e 1933 em ordem cronológica: MAGALHÃES, Fernando. Maternidade consciente. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 190-192, nov.-dez. 1929; FRANCA, Leonel Pe. Notas de deontologia medica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 87-94, abr. 1930; NOGUEIRA, Hamilton. Problemas de política objetiva: Alberto Torres e Oliveira Vianna. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 114-124, abr. 1930; MENDES, Oscar. O anti-concepcionismo e o Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 218-226, jun. 1930; FORTES, Herbert Parentes. Uma questão de sociologia brasileira: o mistiço e o yankee. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 228-236, out. 1931; NOGUEIRA, Hamilton. Educação Eugénica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 28, p. 408-411, jun. 1932; NOGUEIRA, Hamilton. A esterilização dos inaptos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 251-258, out. 1932; DELGADO, Luiz. Raça e Assimilação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41, p. 540-543, jul. 1933; NOGUEIRA, Hamilton. Fundamentos Biológicos da Monogamia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 42, p. 570-575, ago. 1933.

²⁷⁵ NOGUEIRA, Hamilton. Problemas de política objetiva: Alberto Torres e Oliveira Vianna. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 116, abr. 1930.

pela recusa de determinismos naturais.²⁷⁶ Nogueira, mesmo sendo muito receptivo à maioria das suas opiniões políticas, asseverou contra Viana que a força da vontade humana não se confundiria com alguma determinação biológica, e que o trabalho cultural e o direcionamento espiritual eram as maiores ferramentas para a intervenção possível no devir natural do povo.²⁷⁷ Três anos depois seria publicada a obra *Ensaio de Biologia*, por Alceu Amoroso Lima e Hamilton Nogueira, na qual essas ideias são difundidas inclusive por pensadores mais jovens, como Nelson de Almeida Prado, um dos jovens mais atuantes na futura revista *Vida*. Essa constante discussão do tema da eugenia, normalmente para rejeitá-lo em termos raciais e defendê-lo em termos doutrinários, tal como posto por Nogueira, não repercutiu apenas no Brasil.

Em janeiro de 1932, Alceu Amoroso Lima publicou em um de seus ensaios na revista francesa *La Vie Intellectuelle*, periódico de direção católica que recebia contribuições de personalidades como Jacques Maritain ou Nicolas Berdiaeff, a opinião de que, embora a eugenia seja um conceito aproveitável, o eugenismo seria uma animalização do homem.²⁷⁸ Em forte crítica a defensores da eugenia com bases exclusivamente biológicas, no caso o dramaturgo e crítico inglês George Bernard Shaw, o ensaio *Limites de l'eugénique*, assinado por “Tristan” de Athayde, afirma que, em nome da civilização, as maiores barbaridades poderiam ser cometidas. Por tal razão, o eugenismo socialista de Shaw, não faria nenhum sentido no Brasil, o qual, mesmo possuindo um povo jovem, miscigenado e sem o refinamento europeu, traria em suas próprias imperfeições um potencial de elevação espiritual que dispensaria os remédios civilizatórios.

Povo sem beleza na infância, sem religião entre os jovens, sem sapiências entre os velhos. E, apesar disso, povo dotado das mais sublimes qualidades

²⁷⁶ Cf. DIWAN, Pietra. *Raça Pura*. Uma História da Eugenia no Brasil e no Mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

²⁷⁷ NOGUEIRA, Hamilton. Problemas de política objetiva: Alberto Torres e Oliveira Vianna. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 114-124, abr. 1930.

²⁷⁸ “*La distinction entre l'eugénésie, que nous acceptons, et l'eugenisme, que nous devons répudier, est que celle-là considère l'homme comme un homme, alors que celui-ci le considère uniquement comme un animal.*” ATHAYDE, Tristan de. *Limites de l'eugénique*. *La Vie Intellectuelle*, v. 17, n. 3, 10. Jan. 1932, p. 411. (p. 411) Tradução: “A distinção entre a eugenia, que aceitamos, e o eugenismo, que devemos repudiar, é esta que considera o homem enquanto homem, enquanto aquela o considera unicamente como animal.”

morais, justamente entre esses membros que não estão em contato com a civilização. De tal maneira que o mal mais grave contra o qual devemos lutar não pareça ser o da barbárie, tão logo a suponhamos entre nós, mas o da civilização. [...] Em outros termos, para o Brasil, eu temo mais os remédios do que as doenças. Com relação às doenças, ao menos podemos chegar a possuir algo que é nosso.²⁷⁹

A eugenia que foi pensada no círculo de intelectuais católicos no Brasil difundiu-se no âmbito europeu como porta-voz da opinião católica sobre a eugenia. Não se tratava, porém, nas palavras do pseudônimo de Alceu, de uma simples rejeição da eugenia, o que poderia certamente soar como anticientífico. O texto traz uma função ao mesmo tempo relativizadora e sintetizadora, visto que pretendia dar à eugenia um sentido espiritual que fosse abrangente e integrasse todas as esferas da vida. Tratava-se de levar na discussão acerca da eugenia um duplo esforço de abertura e ordenamento semântico. Nesse proceder, Alceu toma como próprio todo o vocabulário médico ou as alcunhas preconceituosas para fazer delas palavras suas em um ritmo marcado pelas aliteraões e ressonâncias do advérbio “*sans*” do francês: “*Peuple sans beauté dans son enfance, sans religion chez ses jeunes gens, sans sagesse chez ses vieillards.*”²⁸⁰ Ao fim, toma a discussão de remédio e doença para jogar com a duplicidade semântica do remédio, o qual também poderia sanar, enquanto por outros era visto apenas como veneno: “*je crains plus pour le Brésil les remèdes que les maladies. Du fait des maladies, au moins, nous réussissons à être quelque chose qui*

²⁷⁹ ATHAYDE, Tristan. Limites de l'eugénique. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 17, n. 3, p. 399, nov. 1932. Original: “*Peuple sans beauté dans son enfance, sans religion chez ses jeunes gens, sans sagesse chez ses vieillards. Et malgré cela, peuple doué des plus innapreciables qualités morales, chez ceux précisément de ses membres qui ne sont pas en contact avec la civilisation. De telle manière que le mal le plus grave contre lequel il nous faut lutter ne me semble pas être tant celui de la barbarie, ainsi qu'on le prétend généralement chez nous, que celui de la civilisation. [...] En d'autres termes, je crains plus pour le Brésil les remèdes que les maladies. Du fait des maladies, au moins, nous réussissons à être quelque chose qui est nôtre.*”

²⁸⁰ ATHAYDE, Tristan. Limites de l'eugénique. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 17, n. 3, p. 399, nov. 1932.

*est nôtre.*²⁸¹ Curiosamente, Alceu toma a clássica discussão platônica acerca do perigo da escrita, a qual é remédio e veneno²⁸², para reverter, no texto, a conotação negativa da miscigenação e da precariedade social brasileira. Dá à moléstia um sentido positivo, ao afirmar que o que havia sido chamado de doença poderia simplesmente ser alguma característica própria do brasileiro e, ainda assim, seria menos maléfica que o remédio civilizacional da eugenia biologicista. Utilizou-se da retórica e da sonoridade contra sentido literal de eugenia para, no âmbito da letra, perfazer uma força reativa capaz de elevar o sentido em um nível mais amplo e sintético. Nessa curiosa confluência entre uma discussão metalinguística e filosófica no ensaio de Alceu, fica expressa como as noções de eugenia espiritual também foram trabalhadas enquanto um problema de linguagem.

Foi sobre o sentido católico de eugenia, mais especificamente sobre Hamilton Nogueira, que apareceu, em fevereiro de 1933, a primeira manifestação sobre *A Ordem* na revista *Criterio*, a principal publicação do laicato católico na Argentina. No periódico, que contava com participações de Ernesto Palacio, Eugenio d'Ors ou Jorge Luís Borges, à época dirigido pelo Monsenhor Gustavo Franceschi, nota-se a menção a Hamilton Nogueira em um trecho sem autoria no espaço reservado a periódicos em *Criterio*.

Hamilton Nogueira faz um estudo médico e jurídico da esterilização dos inaptos. Com abundância de razões e considerações científicas, chega à conclusão categórica de que devem ser rechaçadas formalmente as práticas esterilizadoras como aplicação legal de medidas punitivas aos criminosos. Também está incluso no conteúdo do artigo o rechaço à esterilização como meio de seleção racial.²⁸³

²⁸¹ ATHAYDE, Tristan. Limites de l'eugénique. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 17, n. 3, p. 399, nov. 1932.

²⁸² Sobre o assunto, PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975; DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

²⁸³ REVISTAS y Periódicos. *Criterio*. Buenos Aires, ano 5, n. 258, 9. fev. 1933, p. 136, tradução nossa. Original: “Hamilton Nogueira hace un estudio médico y jurídico de la esterilización de los ineptos. Con abundancia de razones y consideraciones científicas llega a la conclusión categórica de que deben rechazarse formalmente las prácticas esterilizadoras como aplicación legal de

À época, o periódico argentino já contava com participações muito frequentes de Tristán de Athayde, fato que, provavelmente, teve um papel fundamental na divulgação das ideias do colega Hamilton Nogueira. No entanto, por mais que o artigo não tenha sido publicado na íntegra, seu destaque por parte do periódico argentino é bastante curioso, pois, até então, à exceção das participações de Alceu, o intercâmbio entre as publicações católicas *A Ordem* e *Criterio* era muito discreto. Embora já seja possível falar de algum intercâmbio de ideias entre os intelectuais católicos leigos entre 1929 e 1932, é a partir de 1937 que essa cooperação ganhará maior fôlego, como será visto no quarto capítulo deste estudo.

Apesar das discussões sobre eugenia terem se disseminado em outros círculos de intelectuais pelo mundo a partir de 1932, como nos casos de *La Vie Intellectuelle* e *Criterio*, a discussão sobre a eugenia espiritual no Brasil perdurou pelos anos seguintes. A concomitante abertura e ordenação semântica que o termo espiritual deu às definições científicas de eugenia também tiveram um importante impacto para a intitulação do periódico *Vida*, fundado no Rio, em 1934, pela *Juventude Universitária Católica*, à época, vinculada ao *Centro Dom Vital*.²⁸⁴ Já em setembro de 1934, percebe-se uma reivindicação do “lado espiritual” da vida para que este pudesse melhorar o bem-estar do homem em um ensaio de Nelson de Almeida Prado.

A eugenia terá valor se for melhor orientada, se dermos a ela um sentido integral, se ao envez do animal passe a ser do homem. Melhore a eugenia o bem estar físico do homem, mas não desconheça o seu lado espiritual. Só assim ela será

medidas punitivas a los criminales. Se incluye también del contenido del artículo el rechazo de la esterilización como médio de selección racial.”

²⁸⁴ A JUC foi a tentativa do estabelecimento de uma juventude aos moldes da Ação Católica, isto é, de início aproximar a futura elite intelectual do país à hierarquia eclesiástica da Igreja. O grupo esteve diretamente relacionado com a edição da revista *Vida* e muitos de seus membros, como Sylvio Elia ou Nelson de Almeida Prado farão presença em *A Ordem*, Sobre a Juventude Universitária Católica: SOUZA, Luis Alberto Gómez de. *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

construtora, pois só assim ela estará de acordo com o que é natural e logico.²⁸⁵

Novamente, não se fala em vida espiritual para a sustentação de uma inação com a vida material ou para com as ciências naturais. O lado espiritual da vida, ou a graça do sentido espiritual, seria uma espécie de construção para dar um sentido integral à vida, reunindo, pois, sua facticidade natural e seu sentido finalístico.

Embora tenha sido um tema de muito impacto em jovens universitários católicos, o espírito também foi defendido como um princípio a ser resguardado desde a educação básica. Afinal, em 1932, também era publicado o *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova* em vários jornais, como *O Estado de São Paulo* ou o *Diário de Notícias*. O documento havia sido firmado por personalidades como Afranio Peixoto, Cecília Meirelles e, especialmente, Anísio Espínola Teixeira, educador que, em 1929, esteve em contato com a filosofia pragmática de John Dewey, na Universidade de Columbia. As ideias do manifesto da Escola Nova defendiam um ensino que correspondesse aos problemas latentes da sociedade, além de um reaparelhamento das instituições de ensino e uma valorização da carreira do docente, postulando a “libertação espiritual e economica do professor”²⁸⁶. Alguns pontos do manifesto, contudo, entraram em choque com os valores dos intelectuais católicos, como a defesa do ensino exclusivamente gratuito e laico. O posicionamento escolanovista de crítica ao ensino tradicional brasileiro, que, segundo pensavam, teria privilegiado uma formação digna apenas a certas camadas sociais, postulava uma revolução educacional na qual se substituiria a hierarquização social elitista para fundar uma hierarquia democrática com base nas capacidades de cada um, independentemente de critérios econômicos ou de status. Disponha o texto do manifesto escolanivista que

[...] a educação nova, alargando a sua finalidade para além dos limites de classes, assume, com uma feição mais humana, a sua verdadeira função social, preparando-se para formar a ‘hierarquia das capacidades’, recrutadas em todos

²⁸⁵ PRADO, Nelson de Almeida. Eugenia. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 16, set. 1934.

²⁸⁶ O MANIFESTO dos Pioneiros da Educação Nova. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v. 65, n. 150, mai-ago. 1984, p. 421.

os grupos sociais, a que se abrem as mesmas oportunidades de educação.²⁸⁷

Ora, essa concepção horizontalizada e mais pragmática de educação passou a ser objeto de numerosos ataques por parte de personalidades vinculadas à Igreja Católica, em especial pela visão aristocrática que círculos intelectuais, como o do Centro Dom Vital, propagavam, até então muito arraigado da filosofia de pensadores reacionários, como Joseph De Maistre.²⁸⁸ Em dezembro de 1932, é publicado o manifesto do próprio editorial de *A Ordem*, intitulado *Mobilizemo-nos*, no qual se percebe uma oposição forte às ideias de laicização e publicização da Escola Nova. Diante do fato de que a nova Constituição em elaboração deveria ter um direcionamento pedagógico, a redação de *A Ordem* assim conclamou seus leitores: “o que pretendem nosso adversários: pragmatizar a escola, — de nosso lado só há um caminho a seguir: espiritualizar a escola. Essa a nossa bandeira, esse o nosso grito de ‘*ralliement*’.”²⁸⁹ Sendo assim, a crítica católica da educação não é simplesmente uma defesa do dogma religioso. É possível perceber que a educação tem um papel chave como âmbito de aplicação imediata da concepção de eugenia espiritual. A escola seria, na concepção católica, a principal instituição através da qual se poderia construir a consciência moral e um correto direcionamento da alma do indivíduo e da autoridade na sociedade. Em outros termos, a escola seria o lugar adequado ao desenvolvimento interior do indivíduo e para além de um puro crescimento corporal. Nela seria também possível criar uma vida social mais saudável que conjugasse o desenvolvimento técnico à purificação espiritual. E, no entender de intelectuais como Alceu

²⁸⁷ O MANIFESTO dos Pioneiros da Educação Nova. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v. 65, n. 150, mai-ago. 1984, p. 411. Em relação aos professores, também se questionava o excesso de hierarquização: “a tradição das hierarquias docentes, baseadas na diferenciação dos graus de ensino, e que a linguagem fixou em denominações diferentes (mestre, professor e cathedrático), é inteiramente contrária ao princípio da unidade da função educacional.” Ibidem, p. 421.

²⁸⁸ Segundo Cândido Moreira Rodrigues a filosofia de Joseph de Maistre, assim como dos também reacionários Edmund Burke, Juan Donoso Cortés, foi de grande relevância para os primeiros anos da revista *A Ordem*. Cf. RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica, 2005.

²⁸⁹ MOBILIZEMO-NOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 34, p. 404, dez. 1932.

Amoroso Lima, essa educação espiritual se confundiria com a retomada de conteúdos cristãos no currículo, que foi uma das maiores bandeiras dos católicos na Constituinte antes de 1934, luta na qual tiveram considerável êxito, já que a nova Constituição teve em seu artigo 153 um dispositivo específico para tratar do ensino religioso nos currículos escolares, embora ficasse ressalvada a opcionalidade da frequência por parte do aluno:

O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais.²⁹⁰

Para Michel Foucault, tanto o saber médico do século XVIII quanto a educação têm a peculiaridade de serem instituições que arrogam um saber com o poder de organizar, sanar, disponibilizar hierarquicamente e até mesmo transformar o corpo populacional dos regimes políticos modernos. O pensador francês vai ainda mais longe e diz que a invenção da doença a partir do final século XVIII foi uma tentativa de se fazer lei escrita de conceitos aos quais era dado valor ontológico. “A forma da analogia descobre a ordem racional das doenças. Quando se percebe uma semelhança, não se fixa simplesmente um sistema de referências cômodas e relativas; começa-se a decifrar a disposição inteligível das doenças.”²⁹¹ Foucault elaborou boa parte de seu pensamento a partir de um afastamento das próprias justificativas teóricas dos saberes que propunham controlar a vida, de modo a privilegiar as próprias instituições e suas práticas. No entanto, não nega o fato de que as justificativas que propunham dar ares científicos ao controle populacional, mesmo na medicina, tinham uma profunda marca metafísica, capaz de relacionar classificações abstratas a intervenções médicas ou comportamentos sociais a tipos penais.

A eugenia, mesmo com a finalidade principal de purificação da vida em geral, é um exemplo muito especial de saber-poder na medida em que sugere a intervenção fatural para a busca de uma pureza que

²⁹⁰ BRASIL. Constituição (1934). *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Promulgada em 16 de julho de 1934. Rio de Janeiro, 1934.

²⁹¹ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 6.

justificava ser possível. A elaboração desse potencial corpo sadio só se dá na exemplificação ou na exclusão do tipo monstruoso, metamórfico, transformista. Nesse sentido, o vivente degenerado seria aquele que, apenas por existir, afrontaria à forma “normal” da vida elevada, a tabula rasa, que não simplesmente ameaçaria essa estabilidade de seus semelhantes, mas também confirmaria a própria regra de distinção entre normal e patológico. Partindo desse problema, a palestra de Georges Canguilhem em 9 de fevereiro de 1962, no *Institut d’hautes Études* de Bruxelas, a qual foi publicada na revista *Diogène*, dirigida por Roger Caillois em outubro do mesmo ano, deixou marcas inegáveis no pensamento de Michel Foucault em relação a seus estudos sobre biopolítica.²⁹² No texto, o autor explicita as diferentes tensões que são postas à continuidade da vida tanto pela morte (sua negação), quanto pela monstruosidade (sua metamorfose).

Ao revelar precária a estabilidade à qual a vida nos tornou habituados — sim, apenas habituados, mas ainda assim nós fizemos uma lei de sua habitualidade — o monstro confere à repetição específica, à regularidade morfológica ou à consecução da estruturação um valor mais relevante do que agora conferimos a contingência à vida. É a monstruosidade e não a morte que é o contra-valor vital. A morte é a ameaça permanente e incondicional de decomposição do organismo, é a limitação pelo exterior, a negação do vivente pelo não vivente. Mas a monstruosidade é a ameaça acidental e condicional do inacabamento ou da distorção na preparação da forma. É a limitação pelo interior, a negação do vivente pelo não viável.²⁹³

²⁹² Uma das mais originais contribuições de Foucault (2004) sobre a temática pode ser consultada no curso *Naissance de la Biopolitique*, proferido no Collège de France entre 1978 e 1979. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Seul/Gallimard, 2004.

²⁹³ CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: J. Vrin, 2009, p. 221. Tradução nossa. Original: “En révélant précaire la stabilité à laquelle la vie nous avait habitués — oui, seulement habitués, mais nous lui avions fait une loi de son habitude — le monstre confère à la répétition spécifique, à la régularité morphologique, à la réussite de la structuration, une valeur d’autant plus éminente qu’on en saisit maintenant la contingence. C’est la monstruosité et non

A monstrosidade, portanto, por mais que seja a possibilidade de desvio de um padrão casualisticamente afirmado, não chega a ser o advento do excepcional tendo em vista que a reprodução e a modificação são pressupostos vitais tão importantes como a sobrevivência. Sendo assim, diferentemente da simples figura do monstro, que seria uma criatura defeituosa ou ameaçadora, a monstrosidade, isto é, a metamorfose constante, não pode ser considerada como o veículo da exceção, pois é inseparável do próprio processo de continuidade da vida. As práticas eugênicas, pensadas por tal viés, tentariam manter ou construir no seio da vida um padrão formal humanamente estabelecido a essas metamorfoses, tendo como fim a manipulação dos viventes para um rumo predeterminado. Em outras palavras, o conceito de eugenia não vem para prevenir a morte ou excluir a metamorfose; sua principal função estaria no controle do processo de diferenciação e seleção para a fabricação de uma vida superior. Neste aspecto, a eugenia espiritual do Hamilton Nogueira das décadas de 20 e 30, ainda tem a peculiaridade de requerer uma ideia de manutenção da forma padrão do espírito e uma elevação de suas qualidades.

Essa alternativa espiritual pode soar um tanto problemática, principalmente pelo fato de que, nesse caso, não haveria dúvidas sobre a eugenia ser destinada eminentemente a humanos, mas essa ideia não era exatamente uma novidade do início do século XX. Fabián Ludueña Romandini, a esse respeito, lê a empreitada política e cultural do Ocidente como uma busca pela coincidência entre a vida e a lei, mas de modo a não desconsiderar de tal empreitada a importância das explicações que recorreram ao sobrenatural. Acerca do problema eugênico que vem sendo discutido nesta pesquisa, é de profundo interesse enveredar nos raciocínios metafísicos acerca da metamorfose ocorrida na ressurreição dos corpos no juízo final. Volta-se vivo ou morto? Em carne ou espírito? Com ou sem sexo? Vestido ou nu? Sabendo-se, portanto, que a promessa de um homem futuro somente

pas la mort qui est la contre-valeur de vitale. La mort c'est la menace permanente et inconditionnelle de décomposition de l'organisme, c'est la limitation par l'extérieur, la négation du vivant par le non-vivant. Mais la monstrosité c'est la menace accidentelle et conditionnelle d'inachèvement ou de distorsion dans la formation de la forme, c'est la limitation par l'intérieur, la négation du vivant par le non-viable. ”

estaria completa quando fosse possível a superação de sua animalidade mediante diversas técnicas, como religião ou a política, afirma Ludueña que

Se hoje em dia é possível notar um trepidante avanço dos mecanismos da “exceção jurídica”, isto se deve ao fato de que o messianismo cristão abriu um novo espaço político onde a lei e a vida se tornam progressivamente indistinguíveis. No entanto, esta mutação jurídica não se deu só no terreno da *vida*, mas também, e fundamentalmente, no domínio místico do *sobre-natural*, e, em última instância, da própria *morte*.²⁹⁴

Almejar o controle da vida sobrenatural, portanto, consiste em tentar controlar as modificações e, em última instância, o advento da monstruosidade, para uma tentativa de seleção, hierarquização e aprimoramento, mesmo que metafísico, do homem.

A “vida espiritual”, que marcou os cinco primeiros anos das publicações católicas *A Ordem e Vida*, portanto, não se resume a um sentido religioso, como se fosse uma época de profundo lirismo na qual os autores enalteceriam suas próprias conversões ou redescobertas do catolicismo. O conceito de eugenia espiritual, o posicionamento político pela educação religiosa e as imagens poéticas sobre a metamorfose espiritual possibilitam concluir que os primeiros anos da intelectualidade que orbitava o Centro Dom Vital foram marcados por uma temática espiritualista que retomou em parte toda a problemática antiga e medieval entre a vida e uma finalidade metafísica. Essa retomada do problema, no entanto, não foi um resgate ou um simples pastiche de contextos anteriores. Ao contrário, esse espiritualismo foi postulado como uma questão propriamente moderna: no campo da medicina social foi uma afronta à eugenia, e sua suposta cientificidade de forma, para reelaborá-la como um conceito ético. Também foi moderna a marca de Cecília Meirelles ao recuperar o Casulo de Teresa d’Avila para dar uma conotação mais abstrata e menos vitalista à imagem, ao passo que Jorge de Lima não deixou de elaborar uma poesia marcada por um sentido trágico de incompreensão do mundo e falta de

²⁹⁴ ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A Comunidade dos Espectros I: Antropotecnia*. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D’Avila de Oliveira. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012, p. 244.

critério espiritual. A busca pela visão espiritual na pintura da própria córnea ou no voo por asas artificiais marcaram, nas páginas de *A Ordem*, figurações de um controle forçado da metáfora para se almejar à ordenação espiritual. E o que são os necrológios senão uma maneira de dar o devido direcionamento às imagens póstumas dos amigos falecidos e, por isso mesmo, um redirecionamento rumo à virtude da metamorfose *post mortem*? No mais, para essa intelectualidade espiritualista, o tempo compreendido justamente após a refundação da revista *A Ordem*, em 1928, foi uma época de postulação, o que não acarreta em uma necessária consecução, de um sentido ascensional e de uma seleção imaginária para as grandes reviravoltas sociais, econômicas e comportamentais que se manifestavam.

3. O MUNDO SOBRENATURAL (1933-1935)

3.1. O fantasma de Breton: Tristão de Athayde e a ordenação da inteligência

A intelectualidade em torno do *Centro Dom Vital* do Rio de Janeiro e de revistas que tentavam vincular espiritualidade à hierarquia eclesiástica, como *A Ordem e Vida*, empreendeu e participou de discussões públicas, principalmente para afirmar um posicionamento católico perante as vanguardas modernistas brasileiras, mesmo que, para isso, não se reconhecesse como vanguarda. Neste sentido, já em 1925, observa-se um debate acirrado entre Oswald de Andrade e Tristão de Athayde, o que fica muito claro nos *Estudos* deste último.²⁹⁵ É bem verdade que as experiências vanguardistas, passadas em São Paulo nos anos 20, não tiveram um efeito imediato nos grandes meios de comunicação nacional. Segundo Faccioli, inicialmente, “afora o ‘escândalo provinciano’ causado pela Semana de Arte Moderna, suas revistas, livros e manifestações públicas tiveram pequeno impacto imediato, pois quase sempre eles se doutrinavam entre si e apenas entre si liam suas próprias obras.”²⁹⁶ Ainda assim, a busca pela vida espiritual pela interioridade da parte dos autores católicos necessariamente entrou em confronto com o propósito modernista da arte pensada na exterioridade dos vanguardistas de 1922. Essa querela foi uma reação à busca por objetividade que ainda foi reforçada pelo *Manifesto Pau Brasil* de Oswald de Andrade de 1924, cujo principal mote foi justamente a afirmação de que “a poesia está nos fatos”²⁹⁷. Na concepção do manifesto, a arte estava calcada por uma busca pela pura objetividade física, tal como a impressão direta das imagens em negativos fotográficos.

Foi preciso desmanchar. A deformação através do impressionismo e do símbolo. O lirismo em folha. A apresentação dos materiais.

²⁹⁵ LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos literários*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1966, p. 917.

²⁹⁶ FACIOLI, Valetim. Modernismo, vanguardas e surrealismo no Brasil. In: PONGE, Robert. *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999, p. 293-307.

²⁹⁷ Cf. ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2002.

A coincidência da primeira construção brasileira no movimento de construção geral. Poesia Pau-Brasil.

Contra a argúcia naturalista, a síntese. Contra a cópia, a invenção e a surpresa.

Uma perspectiva de outra ordem que a visual. O correspondente ao milagre físico em arte. Estrelas fechadas nos negativos fotográficos.²⁹⁸

Tal como um negativo fotográfico, a poesia Pau-Brasil procurava se destituir, até onde fosse possível, do lirismo para trazer a simplicidade absoluta do mundo físico. Sobre este tipo de atitude, Tristão de Athayde respondeu ainda no final da década em um de seus *Estudos*, publicado inicialmente em 1925:

O que pretendem, portanto, o Sr. Oswald de Andrade e o grupo de seus admiradores é abolir todo o esforço poético no sentido da lógica, da beleza, da construção, e nadar no instintivo, na bobagem, na mediocridade. Exaltar a vulgaridade. Chegar ao puro balbucimento infantil. Reproduzir a mentalidade do imbecil, do homem do povo ou do almofadinha dos cafés. [...]

Tôda a originalidade novinha em folha do Sr. Oswald de Andrade, tôda a sua literatura mandioca, aborígene, precabrálica, precolombiana, premongólica, tôda ela é bebidinha, direta e indiretamente, em duas fontes européias muito recentes e muito conhecidas: o dadaísmo francês e o expressionismo alemão.²⁹⁹

Apesar de não explicitar essa aversão à exterioridade em Oswald de Andrade, mas, sobretudo, sustentar a tese de que ele veladamente copiara as vanguardas europeias, fica expressa na citação acima uma expressão de desdém à obra de Oswald e, por outro lado, uma certa descrição fatual de cenas brasileiras, de alguma forma remetendo

²⁹⁸ ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2002, p. 66.

²⁹⁹ LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos literários*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1966, p. 917.

indiretamente ao proceder da Poesia Pau-Brasil ou antevendo o Manifesto Antropófago de 1928.³⁰⁰

Com relação à *Revista de Antropofagia*, esta não deixou passar essa oposição clara entre um rumo da exterioridade e aquele católico da interioridade, ambos em busca da objetividade. Em seu número quinto, na segunda denteção, encontra-se o anúncio anedótico:



301

Tal anúncio de teor paródico já demonstra uma certa familiaridade com *A Ordem* e seu diretor no final da década de 20. No primeiro período da *Revista de Antropofagia*, também chamado de primeira denteção, entre 1928 e 1929, sob a direção de Raul Bopp e Alcântara Machado, houve uma participação bastante aberta em relação a autores que publicavam em *A Ordem*, em cujos números era possível ler Jorge de Lima, o próprio Alceu e até mesmo uma homenagem ao líder católico escrita por Augusto Frederico Schmidt. Contudo, o

³⁰⁰ Também existem escritos de Oswald de Andrade endereçados a Tristão de Athayde, entre os quais se destaca um de 1929, no qual Oswald rechaça a simplicidade e a falta de imaginação religiosa do cristianismo. “Se ao menos tivesse havido a intervenção pitoresca de um mulato baiano ou um Tupi pondo um biscoito no bico do Espírito Santo! Mas não. Esses milhões de homens ‘superiores’ se torturaram, se mataram, se sacrificaram, enfeitiçados pela desgraça pessoal de São Paulo que afinal de contas foi um épico de segunda classe. Dizer-se que esses homens ‘superiores’ perderam um fósforo imenso e um tempo mais ainda decorado e arrumado a alastrada estupidez de São Tomás ou tomando a sério as experiências metafísicas do burro e chucro que foi Santo Agostinho?” ANDRADE, Oswald de. *Estética e Política*. São Paulo: Globo, 1992, p. 43. Nota-se com a passagem que a troca de acusações entre Oswald e Alceu era exaustivamente repetitiva quanto às acusações acerca de quem copiava mais os europeus, o que talvez não seja alguma questão primordial, pois ambos discutem por diferentes modos de lidar com a metafísica ocidental.

³⁰¹ REVISTA DE ANTROPOFAGIA, *Diário de São Paulo*, São Paulo, n. 5, p. 69, jul. 1929.

anúncio acima, que simula um hipotético suplemento chamado *A Horda*, ilustra muito bem a relação entre modernismo e catolicismo no segundo momento da revista, época em que ela está mais centrada na estética de Oswald de Andrade. O anúncio sobre *A Horda* perfaz uma homenagem e, ao mesmo tempo, um escárnio, o que demonstra certo desconforto com relação à ordenação e hierarquia católica e ao neotomismo pela parte dos antropófagos, quando passaram a sua segunda dentição entre março e agosto de 1929 no *Diário de São Paulo*.

Pouco tempo depois da anedota dos antropófagos para com o “Tristinho de Ataúde”, “Tristán de Athayde” publica na revista *Criterio* de Buenos Aires, em 2 de janeiro de 1930, o artigo *La intelectualidad moderna en el Brasil* e, na semana seguinte, a continuação da argumentação no artigo *Del ateísmo al espiritualismo cristiano*.³⁰² Neles, Tristán demonstra ainda uma desconfiança em relação ao primitivismo de Oswald e, curiosamente, também certo desdém pela produção daquilo que chama de modernismo espiritualista brasileiro, entendendo nesta alcunha os escritores reunidos no grupo *Festa*, entre eles Tasso da Silveira. Por outro lado, já demonstrava um posicionamento mais maduro com relação a Oswald de Andrade, visto que chega a afirmar que as correntes modernistas mais interessantes no Brasil seriam a primitivista, relacionada a Pau-Brasil e Antropofagia, e a dinâmico-objetivista, que não deixa de elogiar, de autores como Graça Aranha ou Ronald de Carvalho. No entanto, Alceu, enquanto Tristán, pensa que essas vanguardas deixavam de ser modelos estéticos para a cultura brasileira e estariam se convertendo em pelejas ideológicas à medida que o debate cultural se tornava debate político. Ante essa mudança de perfil traçado dos intelectuais brasileiros que abriam, segundo Tristán, a politizada década de 30 em oposição à estetizada década de 20³⁰³, o artigo posicionou-se no sentido de que os modernistas que realmente permaneceriam influentes na cultura nacional seriam aqueles que já teriam se afastado de um projeto vanguardista, citando

³⁰² ATHAYDE, Tristán de. *La intelectualidad moderna em Brasil*. *Criterio*. Buenos Aires, ano 2, t. 7, n. 96, p. 24-25, 02 jan. 1930; ATHAYDE, Tristán de. *La intelectualidad moderna en Brasil: del ateísmo al espiritualismo cristiano*. *Criterio*. Buenos Aires, ano 2, t. 7, n. 97, p. 56-57, 09 jan. 1930.

³⁰³ Cf. ATHAYDE, Tristán de. *La intelectualidad moderna em Brasil*. *Criterio*. Buenos Aires, ano 2, t. 7, n. 96, p. 24-25, 02 jan. 1930; ATHAYDE, Tristán de. *La intelectualidad moderna en Brasil: del ateísmo al espiritualismo cristiano*. *Criterio*. Buenos Aires, ano 2, t. 7, n. 97, p. 56-57, 09 jan. 1930.

como maiores exemplos Mário de Andrade³⁰⁴ e Augusto Frederico Schmidt. Nessa lista incluiu também nomes que soam um tanto contraditórios, pois dificilmente se destacam do que ele próprio chamaria de “modernismo dinamista”, como é o caso do Plínio Salgado antes da fundação da Ação Integralista Brasileira em 1932.

O fato é que, ainda que não postulasse uma vanguarda literária espiritualista-canônica, Alceu deu destaque a Augusto Frederico Schmidt e até Jackson de Figueiredo, um poeta e um ensaísta, ambos intimamente ligados ao *Centro Dom Vital*. Vale ressaltar que a rejeição de uma denominação própria para qualificar a produção literária de escritores não significou a inexistência de alguns pontos em comum no campo doutrinário ou filosófico que tenha repercutido em seus textos. Mas até a primeira metade da década de 1930 é possível perceber essa definição de posicionamento não necessariamente em poéticas, mas especialmente nas reações a vanguardas mais bem definidas, como era o caso da antropofagia.

Outro caso muito significativo é a crítica acerca do surrealismo, mais especificamente sobre a existência ou não de um neonominalismo em André Breton, em uma discussão entre Tristão de Ataíde e Pedro Dantas nas páginas de *A Ordem*. Pedro Dantas era o pseudônimo de

³⁰⁴ Mario de Andrade possui uma única publicação no intervalo entre 1928 e 1945 na revista *A Ordem*, Trata-se de uma carta de protesto publicada em abril de 1933 na qual o autor rebate um artigo de Publio Dias chamado *Notícias de Porto Velho*, de janeiro do mesmo ano na mesma revista. Mario protesta que não se lhe poderia atribuir ter afirmado um declínio do sentimento religioso no Brasil apenas por haver dito que o templo católico de Porto Velho parecia uma ruína no momento em que conheceu a ferrovia Madeira–Maymoré. De todos os modos, Publio Dias apenas afirmou que nada parece mais uma ruína do que uma construção, algo que Mario repudiou com uma linguagem bastante veemente. DIAS, Publio. *Notícia de Porto Velho. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 35, p. 34-36, jan. 1933; ANDRADE, Mario de. *Notícia de Porto Velho. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37, p. 234-235, mar-abr. 1933. Ainda assim, não se pode negar um intenso debate epistolar nas décadas de vinte e trinta entre Mario e Alceu Amoroso Lima, o qual pode ser comprovado pela leitura dessas cartas, que estão mantidas no Centro Alceu Amoroso Lima pela Liberdade em Petrópolis. No geral, Mario dá várias justificativas pouco conclusivas de por que não envia textos para *A Ordem*, ainda que sempre seja convidado para isso. No mais, Mario era muito leitor da filosofia e da teologia realizada nos mosteiros da Bélgica, tanto quanto oboa parte da intelectualidade católica aqui estudada. A esse respeito: LOPEZ, Telê Porto Ancona. *A Estreia poética de Mário de Andrade*. Letras, Santa Maria, v. 7, p. 19-32, 1993.

Prudente de Moraes, neto, autor que em 1924 fundara junto a Sergio Buarque de Hollanda a revista *Estética*, no Rio de Janeiro, com propósitos modernizantes e uma forte marca surrealista. Robert Ponge, em artigo de 2004 na revista *Alea*,³⁰⁵ considera esta como a primeira manifestação surrealista no Brasil. Independentemente de ser uma afirmação exata ou não, nessa ocasião, Prudente demonstra grande interesse pelo trabalho de André Breton em *Estética*, apesar de rejeitar a escrita automática, a qual acreditava ser demasiado juvenil. Alguns anos após sua iniciativa com Sergio Buarque de Holanda, Prudente, agora como Pedro Dantas, tornou-se o responsável pela coluna “*Chronica Literaria*”, de *A Ordem*, na qual leu artistas como Carlos Drummond de Andrade, Jorge Amado ou Vinícius de Moraes. Em uma crítica bastante saudosa de Manuel Bandeira, Dantas problematiza o próprio papel da crítica. Partia do problema de que, se a crítica fosse meramente trabalho intelectual, não haveria dificuldade em simplesmente se expor uma obra. Mas, como a crítica também seria trabalho de opinião e posicionamento, o problema maior estaria em dar um juízo de valor para diversos grupos de pessoas e variadas afinidades intelectuais em um mundo de constantes mudanças ideológicas e comportamentais. Anteriormente, argumenta, quando bastava encontrar as leis da arte da literatura, adotavam-se critérios referenciais tidos como estáveis, mas dificilmente seria possível encontrar essa firmeza conceitual em sua época presente.

De tantas certezas, de tantas prestigiosas verdades, que resta agora? Onde a antiga segurança, os princípios em repouso e as normas tranquilas? Sem dúvida, e no que interessa ao que aqui se debate, nos resta, como absoluto, o espírito. Mas por isso mesmo, em nome de quê conte-lo? A que regra ou princípio sujeitá-lo, e porquê? O espírito traz em si as suas próprias leis. “*Par définition la pensée est forte et incapable de se prendre en faute*”, disse André Breton. É a frase, o verdadeiro ovo de Colombo, é das mais lúcidas e profundas.³⁰⁶

³⁰⁵ PONGE, Robert. Notas sobre a recepção e presença do surrealismo no Brasil. *Alea: estudos neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2004, p. 53-65.

³⁰⁶ DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 105, fev. 1931.

Pedro Dantas, diante de uma constatação de crise referencial para o juízo estético na literatura, afirma que o único resto de absoluto residiria no espírito. E vai além. Diz que já não era tempo de se regar o espírito, mas de aceitar suas leis, as quais, não poderiam ser equívocas, invocando para tal assertiva a frase de Breton, que poderia ser traduzida como “Por definição, o pensamento é robusto e incapaz de se dirigir em erro”. Essa precisa frase será o estopim para o debate com Tristão de Athayde que será realizado nas notas de rodapé das críticas literárias de *A Ordem*.

A resposta de Alceu Amoroso Lima vem no número de maio do mesmo ano. O diretor católico, por sua vez, sustenta que Breton entenderia o espírito como puro vitalismo, retirando-lhe todo seu carácter intelectual, o que resultaria em uma sorte de sistematização do erro.

A phrase de Breton, tanto quanto é possível interpretar a ambiguidade systematica de todo pensamento anti-realista, anti-dualista, anti-theista de nossos dias, — é uma expressão clara (...) da theoria do instinctivismo immanente da intelligencia humana; da confusão do intellectual com o vital, consequente á desligação inicial da intelligencia do ser, que termina por uma confusão dos dois termos.

É aliás o que sustenta todo o supra-realismo, de que Breton foi o principal fundador. E que deveria chamar-se de irrealismo, tal o absurdo em que nos dissolve pela vegetalisação da intelligencia.³⁰⁷

O argumento de Tristão continua no sentido de que, por vezes, o espírito se afastaria do ser, sendo necessária a razão para dar-lhe direcionamento e disposição. O contrário, a vegetalização da inteligência, equivaleria a um panteísmo que terminaria por afirmar que tudo seria correto, sendo impossível qualquer critério moral e, além disso, qualquer certeza ontológica, podendo-se, no limite, afirmar que o que é não é. O espírito, portanto, requereria também um trabalho intelectual para se depreender dele o eterno em oposição ao efêmero. Seria preciso um trabalho de inteligência para separar o justo do injusto, o objetivo do subjetivo e assim por diante. Se a proposta do surrealista

³⁰⁷ ATHAYDE, Tristão de. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 307, mai.1931.

André Breton era, para Tristão de Athayde, um neonominalismo, a tese contraposta por Tristão era necessariamente um neorealismo³⁰⁸ no sentido metafísico do termo, que, resumidamente, seria a consideração de relacionar o texto com noções abstratas como finalidades ou valores objetivos, apesar de não serem materiais.

Em uma tentativa de apaziguamento da parte de Pedro Dantas, o autor chegou a afirmar que a utilização de uma frase de André Breton não imputaria a si próprio uma concordância ou uma aderência a todo o contexto surrealista ou às suas intenções. Tristão, ainda em nota, discordou dessa justificativa afirmando ser impossível a separação entre um texto escrito e seu contexto. Nas palavras de Tristão: “De facto, exige o Sr. Pedro Dantas que eu — ‘consentisse em considerar a phrase de Breton isolada, esquecendo o mais que sabe das idéas de seu autor’. Percebo agora que nesse ponto está todo o nosso malentendido.”³⁰⁹ Ora, essa resposta de Tristão, muito mais do que tentar apaziguar a discussão entre as propostas estéticas, elabora ali uma demonstração valiosa de seu pensamento com relação à metalinguagem do espírito. Isso porque retoma a defesa de que a verdade somente se daria em um mapeamento contextual e na posterior adequação da particularidade dentro de uma contextualidade que lhe pudesse demonstrar alguma verdade.³¹⁰ Em outros termos, essa contextualidade almejada seria uma nova roupagem de uma busca pelo sentido espiritual.

Ainda em 1929, é publicado pelo *Centro Dom Vital* o ensaio *Freud*, de Tristão de Athayde, cuja crítica parte do fato de que tanto a

³⁰⁸ Trata-se aqui do termo neorealismo como uma reelaboração do realismo metafísico medieval, que foi a posição de filósofos e teólogos que nas discussões escolásticas defendeu a realidade de abstrações como gêneros, categorias, espécies, etc. Essa corrente, na qual se pode situar Tomás de Aquino, primava, portanto, pela existência de objetos intelectuais independentemente de qualquer percepção humana. Ela foi oposta pelos escolásticos que se agruparam dentro da corrente nominalista, cujo maior expoente foi Guilherme de Ockham, que dizia não haver realmente abstrações formais como espécies, gêneros ou essências. Para a corrente nominalista, fortemente empírica, só haveria seres individuais os quais eram agrupados arbitrariamente por nomes que lhes eram dados pelos homens. Sobre o tema: CARRÉ, Meyrick Heath. *Realists and Nominalists*. Londres: Oxford University Press, 1961.

³⁰⁹ ATHAYDE, Tristão de. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 16, p. 47, jun. 1931.

³¹⁰ Cf. ATHAYDE, Tristão de. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 16, p. 47, jun. 1931.

psicanálise quanto a filosofia de Nietzsche teriam colocado “o homem como o ser supremo, como o mais alto elo da escala dos seres”³¹¹. Porém, enquanto o último teria privilegiado o que o homem possui de melhor, Freud teria tomado aquilo que ele teria de pior, a libido e a concupiscência. O pai da psicanálise, portanto, seria o mais recente exemplar de uma completa inversão de valores que teria começado no Renascimento e se solidificado em uma tradição que incorporou consigo o individualismo, o materialismo, o cientificismo e o agnosticismo.³¹² Para Tristão, o resultado desse processo seria um completo esvaziamento do sentido. Isso porque acataria dogmatismos científicos, quando a ciência deveria justamente ser experimental e não-dogmática. No mais, para Tristão, Freud desconheceria o sentido verdadeiro do dogma religioso, capaz de dar sentido objetivo ao mundo. Segundo o autor, esse proceder da psicanálise começava a mostrar sua insustentabilidade tanto pela fuga de alguns de seus discípulos, como Adler e Reik, cada qual interessado no saber religioso a seu modo, quanto pela mudança de foco de seu fundador, que passava a dar mais atenção ao processo de censura dos instintos, o que culminaria na teoria do Super-Eu.³¹³ Característica que, para Alceu, seria pouco tomada de Freud pelas gerações mais novas as quais adotariam a psicanálise apenas como pretexto individualista para fugir à autoridade e à moral.

O livro se pretende mais destrutivo do que propositivo acerca da obra de Freud. Não há nele tentativa alguma de Tristão para se incluir dentro do saber psicanalítico ou mesmo fora dele. Mas, mesmo que os argumentos críticos sejam pouco conclusivos, a forma pela qual Tristão dispôs sua argumentação demonstra um posicionamento bastante definido, qual seja, a tentativa de evidenciar alguns postulados da obra do autor vienense no intuito de reconhecer o que houvesse de interessante nela, principalmente seu vínculo inseparável com o relativismo moderno, para, em seguida, tentar dispor a obra de Freud dentro de um contexto mais amplo e exaustivo.

³¹¹ ATHAYDE, Tristão de. *Freud*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1931, p. 7.

³¹² ATHAYDE, Tristão de. *Freud*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1931.

³¹³ “Até há poucos annos toda a sua doutrina girava em torno da concupiscencia. Hoje em dia elle se colloca “jenseits des Lust-prinzips”, para além do princípio da concupiscência, como o seu patrono Nietzsche se collocava para além do princípio do bem e do mal. E da mesma fôrma que Nietzsche chegou por elle á sua doutrina do ‘Über-Mensch’, Freud chegou hoje em dia á sua doutrina do ‘Über-Ich’, que é actualmente sua grande preocupação.” ATHAYDE, Tristão de. *Freud*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1931, p. 45-46.

Freud, para voltar ao nosso homem, que desejo mostrar apenas no ambiente de nossos tempos, é um filho *typico* dessa nossa época de absoluto relativismo. E o publico se precipita excitado aos cursos freudianos, às revistas freudianas, é bem *tipicamente* o homem dos nossos dias, que já não acredita em nada senão no jogo misterioso dos seus proprios instinctos.³¹⁴

Nesse pequeno trecho, a crítica de Alceu ao relativismo procurou reconhecer a teoria psicanalítica como um tipo. E todo tipo pressupõe uma tipologia, isto é, uma sistematicidade ou ainda uma organicidade. Por isso, mesmo que o argumento principal do texto seja destrutivo, por criticar o agnosticismo de Freud, na maneira pela qual os argumentos são desenvolvidos, ele perfaz uma tentativa de taxonomia, de adequação de uma determinada textualidade — a princípio imperfeita — dentro de um universo maior, capaz de dar ao texto um valor relativo dentro de um contexto muito mais complexo. Raul Antelo, em relação a esse texto de Alceu sobre Freud, contrapõe essa primeira leitura católica de 1929, que destacaria o lado negativo de um dogmatismo científico, ao fato de que, já em 1931, esse possível cientificismo passaria a ser tomado de maneira positiva no Brasil, por exemplo, na *Experiência nº 2*, de Flávio de Carvalho.³¹⁵ De qualquer modo, o que diferencia Tristão de Flávio é a interioridade daquele e a exterioridade deste. Tristão buscou na especulação realocar textualidades dentro de uma totalidade, incluindo, assim, a letra dentro do espírito. Flávio de Carvalho, ao colocar a si mesmo como um obstáculo a uma processão católica, certamente procurou a particularidade de uma experiência em toda sua

³¹⁴ ATHAYDE, Tristão de. *Freud*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1931, p. 26, grifos nossos.

³¹⁵ “Ao criticar os postulados *a priori* que fazem de Freud um antropólogo (o agnosticismo, o evolucionismo, o determinismo), Alceu supõe que haja, na psicanálise, um dogmatismo cientista que viria a substituir o dogmatismo religioso. Entretanto o aspecto positivo dessa correlação entre psicanálise e antropologia não demoraria a se manifestar. Ele se lê na *Experiência n. 2* (1931) onde, apoiado em Totem e Tabu e Psicologia das massas e análise do Eu, Flávio de Carvalho transforma o artista em um pequeno Deus.” ANTELO, Raul. Lixeratura: a carta e o destino. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, n. 3, p. 38, 1998.

exterioridade, abdicando da busca pela totalidade espiritual como forma de encontrar objetividade.

A ensaística de Alceu relacionada com as vanguardas de Oswald de Andrade, Pedro Dantas e Flávio de Carvalho trouxe diversas vezes à tona uma vontade de contextualização do texto em vez de tomá-lo em sua autonomia ou especificidade. Junto a isso, procura encontrar elementos axiológicos para enquadrá-lo em uma ordem espiritual de alguma maneira favorável ou desfavorável. Por isso, a prática de considerar um autor ou tema e, ao mesmo tempo, colocá-lo ao lado de uma infinidade de outras ilustrações de pensamentos sem retirar daí conclusões argumentativas não pode ser vista simplesmente como demonstração de erudição ou bacharelismo da parte da ensaística católica do diretor de *A Ordem*. Mais do que isso, são procedimentos que primam por afirmar sempre uma contextualidade sobre a textualidade, ou, em outras palavras, um sentido complexo antes do específico, do espiritual sobre o literal. Em seguida, será observado como na poesia e na ensaística dos demais autores espiritualistas entre os anos de 1933 e 1935 também persiste essa evidenciação de diferenças para haver uma subsequente contextualização e disposição dentro de uma ordem. Conjuntamente a essa atitude, persiste a indecisão em colocar-se como vanguarda, como partido ou como instituição formadora de opinião.

3.2. Essencialismo: Ismael Nery e Murilo Mendes

Murilo Mendes em seu texto *Breton, Rimbaud e Baudelaire* contra-argumenta o maior fomentador do surrealismo, ao questionar a opinião de que esses dois poetas franceses estariam sendo cooptados, enquanto católicos, pela burguesia. Segundo Murilo, nem a burguesia e nem mesmo Breton compreenderiam o sentido de eternidade católico.

Breton desconhece inteiramente o catolicismo. Ele julga que essa doutrina só pode abrigar os bem-pensantes, os carolas, os conformados com a mediocridade e os fanáticos da ordem policial. Engano puro. Pretendo mesmo que o catolicismo seja mais revolucionário e explosivo que o próprio marxismo. Enquanto o marxismo espera a destruição de uma classe — a capitalista — e a instalação de um confortável paraíso na terra — o otimismo de adolescente!... — o catolicismo

espera a destruição do universo inteiro. Não ficará pedra sobre pedra.³¹⁶

Independentemente do impacto que Breton tenha causado em Murilo Mendes, este não tinha problema algum em se aproximar do catolicismo. Mais do que isso, via nesse cristianismo uma possibilidade revolucionária e um sentido escatológico próprio. Recentemente Silviano Santiago, no posfácio ao livro *Poemas*, reeditado em 2014 pela editora Cosac Naify, alertou para a importância da religião para o poeta, que teria aliado um catolicismo primitivo a uma mentalidade moderna, tendo fundido futurismo e escatologia cristã de um modo muito original.³¹⁷ Certamente a discussão da poesia religiosa de Murilo pode ser enriquecida com seus poemas e ensaios publicados nos periódicos católicos *A Ordem* e *Vida*.

Nesse sentido, a partir de 1934, o poeta mineiro Murilo Mendes aproxima-se da intelectualidade espiritualista católica através da publicação de dois poemas³¹⁸ na revista *Vida*, em dezembro de 1934; além de já ter recebido elogios de Tristão de Athayde no mesmo periódico em junho do mesmo ano³¹⁹. No primeiro desses poemas, intitulado *Natal de 1934*, Murilo realiza uma perturbação da tradição cristã, opondo a uma imagem recorrente do nascimento do messias figuras de objetos suficientemente banais para distorcer o mito e

³¹⁶ MENDES, Murilo. Breton, Rimbaud e Baudelaire. *Anuário de Literatura*. Florianópolis, n. 9, p. 50, 2001.

³¹⁷ SANTIAGO, Silviano. Poesia fusão: catolicismo primitivo/mentalidade moderna. (Posfácio) In: MENDES, Murilo. *Poemas*. Cosac Naify, 2014, p. 91-92: “Vale dizer que a crítica e os historiadores não abordavam a originalidade maior da sua poesia dentro do primeiro Modernismo brasileiro. Na verdade, Murilo deslocava o centro de atenção da ruptura estética insuflada pelos manifestos futuristas de Filippo Marinetti e pela vanguarda europeia que encaminhavam a literatura e as artes brasileiras modernas a uma postura construtivista e minimalista. Ao deslocar o fulcro do interesse pelo moderno no Brasil, Murilo o reorientava para dar-lhe forma inspirada na tradição do penitente medieval³¹⁷ e no ideário político-social de São Francisco de Assis. Difundia uma poética pessoal e única. Nela, a “fusão do catolicismo primitivo com a mentalidade moderna” (nos termos dele) dava origem a sintaxe inesperada e imagens complementares, paradoxais ou contraditórias.”

³¹⁸ Tratam-se de dois poemas em prosa escritos especialmente para a redação de *Vida*, sendo um sem título e o outro intitulado *Natal de 1934*. MENDES, Murilo. *Poemas*. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 9, dez. 1934.

³¹⁹ ATHAYDE, Tristão. Tônica literaria de 1934. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 7, ago. 1934.

fazer um presépio moderno: “E uma criança dançando segura uma esfera azul com a cruz equilibrada nela; vêm adorá-la brancos, pretos, mulatos, portugueses, turcos, russos, alemães, chineses, banhistas, beatas, gatos e cachorros.”³²⁰ Mas não se trata, no caso em questão, de simplesmente destruir a tradição. Por mais chocante que possa ser a imagem ancestral do menino adorado por chineses, ou a dança relacionada à cruz, o poeta busca nessas junções um grau mais elevado de compreensão, nesse caso, o ato de uma pura adoração, capaz de entrever eternidade na aproximação de elementos díspares. Expõe, nesse gesto, uma positividade que advém da própria junção de opostos, de modo que não é individualmente que valem a banhista ou a beata, mas pela relação entre elas, cujas diferenças se atenuam na adoração do mundo e da cruz, mesmo que essas imagens tenham sido pensadas em um estado de perigo de desequilíbrio. O mesmo se poderia falar da oposição eterna entre cachorro e o gato, já que, no presépio moderno de Murilo, cada um teria seu lugar. Ítalo Moriconi, nesse mesmo sentido, pensa que o fato de Murilo Mendes ser um poeta deveras vinculado à noção de cânone, trazendo em seus versos muitas alusões a cenas bíblicas ou elementos de “alta cultura”, isso não impede que essas recorrências venham sempre no sentido de um mosaico de imagens, as quais perdem o valor absoluto de símbolo para se tornar alegorias, criando uma rede de arabescos sustentados pela tensão de elementos incongruentes. “Os grandes discursos da Bíblia e da Cultura encontram-se reafirmados pela poesia de Murilo apenas na medida em que são retalhados, reaproveitados e submetidos aos interesses do sistema de transformações metafóricas.”³²¹

No primeiro semestre de 1935, Murilo Mendes inicia suas contribuições na revista *A Ordem*, inicialmente com a publicação dos poemas do seu amigo Ismael Nery, mais conhecido por sua atuação nas artes plásticas, sendo um dos artistas brasileiros mais comumente relacionados com a estética surrealista.³²² Ainda assim, foi a primeira grande divulgação dos textos poéticos de Nery e, como tal, permaneceu

³²⁰ Murilo. Poemas. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 9, dez. 1934.

³²¹ MORICONI, Ítalo. Murilo Mendes e o cânone. In: RIBEIRO, Gilvan Procópio. *Murilo Mendes: o visionário*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997, p. 67.

³²² Com relação ao assunto: LIMA, Sergio. Surrealismo no Brasil: mestiçagens e sequestros. In: PONGE, Robert. *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 312; PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 33-49, jun. 2005.

por mais dez anos até que os poemas fossem novamente publicados no jornal *O Estado de São Paulo* entre 1946 e 1949.³²³ Esse grande vínculo afetivo da parte de Murilo em promover a obra do amigo, que faleceu em 1934 de tuberculose aos trinta e três anos de idade, demonstra também parte de um vínculo artístico inegável. Nery nunca chegou a escrever uma poética, mas uma intenção nesse sentido lhe é creditada graças aos comentários de Murilo Mendes sobre seus poemas e sobre o sistema filosófico essencialista, que teria pensado junto com o pintor paraense, o qual almejava renovar o catolicismo, cujo principal ponto de partida seria a abstração do tempo e do espaço.³²⁴ A poética de Nery, por isso, só é conhecida por intermédio de necrológicos. E a revelação desse visionário falecido terá um protagonismo muito forte nas páginas de *A Ordem*, especialmente no ano de 1935, quando será lembrado em três números³²⁵ entre fevereiro e abril.

No primeiro conjunto de poemas publicados por Murilo Mendes em *A Ordem*, a prosa *O Ente dos entes*, escrita em 1933 e publicada em fevereiro de 1935, Ismael também faz sobressair na composição a junção de contrários.

O ENTE DOS ENTES (1933)

A minha mão gigante rasgou o céu e apareceu a figura do Ente dos entes. Houve confusão tremenda e os homen se misturavam, gritando; gritos de alegria, de dor, de espanto e de medo. Os sentidos dos homens de [sic] aperfeiçoaram e eles viram, ouviram e sentiram o que nunca tinham visto, ouvido e sentido. Houve, depois,

³²³ Esses textos, bem como as memórias de Murilo sobre Ismael Nery, foram posteriormente lançados no volume: MENDES, Murilo. *Recordações de Ismael Nery*. São Paulo: EdUSP, 1996.

³²⁴ Murilo tentou realizar em suas análises publicadas em *A Ordem* em nome do amigo, sendo impossível distinguir até que ponto as ideias pertencem a Murilo ou a Ismael, de sorte que o que vem à tona é a relação entre os dois. Murilo Marcondes de Moura realizou um imponente estudo neste sentido. MOURA, Murilo Marcondes de. *Murilo Mendes: a poesia como totalidade*. São Paulo: EDUSP, 1995.

³²⁵ NERY, Ismael. Poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 87-96, fev. 1935; NERY, Ismael. Poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 181-186, mar. 1935; MENDES, Murilo. Comentários aos poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 187-195, mar. 1935; MENDES, Murilo. Comentários aos poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 62, p. 315-317, abr. 1935.

consciencia e todos se calaram. E olhavam pasmos a figura do Ente dos entes, que, para os homens era uma mulher e para as mulheres era um homem, e que apontava para tres estrellas que giravam loucamente em volta de uma grande esphera de aço polido, que tinha a cabelleira como a de uma mulher e que, serena, caminhava girando sobre si mesma, para o occidente. Depois, o Ente dos entes abriu suas vestes e mostrou no seu corpo phosphorescente tres nodoas vermelhas, duas na altura do ventre e uma em cima do coração. E falou em linguagem desconhecida. Ninguém entendeu o que disse o Ente dos entes, mas todos, no fim, sentiram um grande consolo. Na noite deste acontecimento os homens amaram como nunca tinham amado as suas amadas e estas conceberam filhos para que pudessem ver tambem o Ente dos entes, que prometteu voltar. Houve paz temporaria.³²⁶

O título dado à prosa poética chama a atenção para uma questão metafísica, o *Ente dos entes*, de onde seria facilmente possível depreender alusões a uma causa primeira ou, em figurações poéticas, à Rosa Mística da *Divina Comédia*, ou mesmo a uma Máquina do Mundo³²⁷ de *Os Lusíadas*. Essas citações não vêm para impor um direcionamento de sentido. Muito pelo contrário, o restante do texto desestabiliza qualquer possibilidade de uma metafísica exata. Já na primeira linha, é possível notar a paronomásia em “a figura do Ente dos entes”, evocando o acontecimento de um rasgo no céu que permite ver a totalidade concentrada em um ponto, ao passo que distingue a figura débil dos entes caídos, jogo de palavras que reaparece na sexta linha. Mas, diferentemente do que se viu no poema de Murilo em que são opostos a um orbe dançante figuras aleatórias e seus contrários, em Nery os contrários são variações das próprias palavras, as quais se repetem sem receios, o que demonstra uma certa despreocupação formal. O jogo entre o alto e o baixo de um mesmo elemento, tal como o Ente e os

³²⁶ NERY, Ismael. Poemas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 88, fev. 1935.

³²⁷ Por sinal *A máquina do Mundo* de Carlos Drummond de Andrade foi primeiramente publicado na revista *A Ordem*, ANDRADE, Carlos Drummond de. *A máquina do mundo*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 11, p. 316-319, nov. 1949.

entes, vai ser repetido em outros radicais de palavras, que estarão aproximados a outras morfologicamente afins. Assim ocorre no início do texto com gritando/gritos, sentido/sentiram, viram/visto. Ao final do texto, por sua vez, essas oposições voltam em amaram/amado/amadas. Em geral as primeiras flexões morfológicas estão embaralhadas, momento em que os do-entes gritavam. Nas finais, amado e amadas estão próximos e, além disso, sucedem uma série de repetições de sons nasais, evocando talvez um embalar de ninar, talvez um mantra: “*ninguém entendeu o que disse o Ente dos entes, mas todos, no fim, sentiram um grande consolo*”. É possível perceber na composição de Nery um ideal de sintetização da escrita que, no entanto, vê-se forçada à repetição.

A parte interior do poema, entre a sexta e a décima quarta linha, por sua vez, destaca-se das restantes. Primeiramente, há nela um esforço descritivo por se assemelhar a uma linguagem apocalíptica, mas que falha em convencer na seriedade. Mesmo assim, é muito curioso por ser ali que se coloca uma figuração do Ente dos entes como três estrelas que giravam em torno de uma esfera de aço polido com cabelos de mulher. Isso depois aparece como um corpo de mulher, o qual teria uma estrela na púbis e duas outras nos bicos dos seios. Aí, então, o Ente dos entes falou numa língua que ninguém entendia, mas será ela que espalhará o amor e irá conjugar o amado com a amada, semeando filhos para um dia verem o Ente dos entes. Aliás, ali aparece a oposição homem/mulher, os quais vêm sempre seu outro no Ente dos entes: “para os homens era uma mulher e para as mulheres era um homem”. A esse respeito, Sergio Lima afirma que “Nery inaugurou a questão do ‘andrógino primordial’ como assunto na arte brasileira, além de se fixar em interpenetrações orgânicas pouco atentadas pela crítica acostuada à representação acadêmica do ‘nu’ ou dos gêneros consagrados.”³²⁸ Nery dispõe a separação feminino e masculino em um nível mais elevado de compreensão de maneira a valorizar a relação entre os dois polos sem que, no entanto, essa atitude consista em um apaziguamento da tensão sexual. E, desse modo, chega a um ponto de conclusão idêntico àquele de Tristão de Athayde ao contrapor Pedro Dantas acerca de Breton: o espírito, enquanto automatismo, portanto menos intelectual e mais intuitivo, chegaria à aporia lógica de afirmar que o que é não é. A diferença entre os dois, no entanto, está na valoração relacionada a tal impasse. Enquanto Tristão toma para si o papel do filósofo guardião do

³²⁸ LIMA, Sergio. Surrealismo no Brasil: mestiçagens e sequestros. In: PONGE, Robert. *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 312.

princípio da não contradição, o artista Nery vê contradições insolúveis, isto é, o homem só poderia ser completo por meio daquilo que ele não é: como pela mulher, como pela totalidade do mundo. Em outras palavras, Nery entrevê na androginia uma alegoria do princípio de tudo, causa final ou espírito.

Duas características do poema, por sua vez, devem ser destacadas por dizerem muito a respeito do que consiste a ordenação do espiritual: uma delas está no tipo de encadeamento das frases no trecho central da prosa poética de Ismael Nery, a qual se dá por meio de hipotaxes, conectando as orações hierarquicamente, mas, ainda assim, em uma ordem confusa. Essa talvez seja a principal marca sintática comum a vários poemas seus. A outra característica que deve ser desde já bem delineada é de ordem semântica, a qual consiste justamente em atribuir ao Ente dos entes o proferimento de uma língua que ninguém entendeu, mas que juntou amado com amada de modo a dar continuidade à vida. Há aqui um novo avatar da imagem mítica da língua viva, que seria a língua do espírito, ou ainda o amor que move o sol e as outras estrelas. “E falou em linguagem desconhecida. Ninguém entendeu o que disse o Ente dos entes, mas todos, no fim, sentiram um grande consolo.”³²⁹ A pergunta metalinguística do espírito, assim, reaparece um Ismael Nery, o qual a põe logo após localizar a trindade nos principais pontos erógenos da mulher. Enquanto na cena bíblica do Pentecostes os estrangeiros compreenderam em sua própria língua o que falavam os apóstolos inspirados pelo Espírito Santo, neste caso da visão do Ente dos entes ninguém entendeu nada; ainda assim, houve consolo. Por isso mesmo, não há exatamente paródia da citação bíblica, senão um ato consciente de distorção do cânone, uma espécie de reordenação espiritual que, mesmo sendo caótica, ao final, procuraria causar efeitos de catarse.

Já o poema em versos *Eu*, de 1933, publicado em *A Ordem*, em março de 1935, retoma a economia verbal e o destaque a pares opostos em um texto lírico, cujo primeiro enfoque é dado ao Eu visto como contradições:

³²⁹ NERY, Ismael. Poemas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 88, fev. 1935.

Eu (1933)

[...]

Eu sou	o profeta	anonymo.
Eu sou	os olhos	dos cegos.
Eu sou	o ouvido	dos surdos.
Eu sou	a língua	dos mudos.
Eu sou	o profeta	desconhecido, cego, surdo e mudo

Quase como todo o mundo

330

Não há profeta se o indivíduo não é conhecido e para quê serviriam os olhos para aqueles que são cegos? O que exsurge do poema é justamente a separação entre um sentido literal e outro espiritual. Em um nível mais direto de compreensão, o poema soaria irônico já que, exceto pela língua dos mudos, de nada serviriam os ouvidos aos surdos ou os olhos aos cegos. Essa leitura ainda fica bem demarcada pela oposição dos elementos, ao se colocar os órgãos do corpo em uma coluna vertical paralela a outra que traz os sentidos dos homens. Contudo, ao se procurar uma positividade na ascese desse eu que não vê, não ouve e não fala, nota-se que, no quinto verso em destaque, os sentidos já não aparecem em oposição ao organismo humano, como se tivessem se separado deles, levando à possibilidade de um profeta ascético, já que seria desconhecido, cego, surdo, mudo. No poema, portanto, estão em oposição a ideia dos sentidos humanos como um puro dispêndio inoperante e, de outro lado, a de graça dada por aquilo que não muda, o puro “Eu sou”. Abstraindo-se cada linha na horizontalidade, o “Eu sou” cumpre a função de unir todos os quatro primeiros versos para culminar no quinto, o qual se constitui em uma visão sincrônica de todos os outros, capaz de dar uma conotação ascética e espiritualizada às doenças dos sentidos que não permitiam a visão do mundo exterior. Assim, pela graça, pelo sentido espiritual e essencial, o poeta renasce como profeta por uma abstração do mundo e pela certeza de sentidos interiores.

Entretanto, há novamente uma duplicidade semântica que dá um destaque especial ao quarto verso, visto que, se for comparado com todos os outros, tomar-se-ia a língua como órgão corporal da região da boca. Mas a palavra também deixa transparecer um sentido de língua

³³⁰ NERY, Ismael. Poemas de Ismael Nery recolhidos por Murilo Mendes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 151, mar. 1935. Os retângulos foram acrescentados ao texto do poema especialmente para esta análise.

enquanto idioma, no caso específico, uma língua dos mudos. Essa língua não mecânica, portanto da ordem do espírito, traz novamente à tona a possibilidade de uma língua viva e eterna, o que culmina em um sentido universal “de quase *todo o mundo*”, oposta à contingência da fala humana, se for aceita a paronomásia pela aglutinação das vogais “o”, o que dá um sentido muito mais mundano, portanto de “quase *todo mundo*”. A língua de quase todos, Ismael Nery pensa uma língua de quase tudo.

Murilo Mendes, tão logo publicou esses poemas, tratou de intercalá-los sempre com seus comentários, que têm tanto o caráter de homenagem de necrológio quanto o de oferecer uma poética e até mesmo um sistema filosófico. O centro do pensamento de Nery, para Murilo, seria a abstração do tempo e do espaço, ou seja, tratar-se-ia de uma abstração da realidade humana, o que indiretamente implicaria em uma seleção e sincronização do conteúdo dos sentidos. Murilo, a esse respeito, afirma que: “quanto à abstracção do tempo para o homem, é necessaria [sic] no plano intelectual e moral, tanto como a abstracção do espaço. Abstracção do tempo é necessaria pelo facto da vida ser *dynamica*, isto é, existir o movimento e a evolução.”³³¹ Ora, a abstração não seria apenas a fabricação de conteúdos mentais individuais e afastados do mundo, ela seria um esforço de encontro, no lapso da curta vida humana, com a própria positividade da vida, ela seria uma vivência direta de seu movimento e de sua evolução percebendo na atualidade e em quase tudo as permanências de ancestrais e as tendências futuras. A abstração do tempo, para Murilo Mendes, seria uma atividade dependente de materiais dados pela vida vivida, mas que teriam a particularidade de dar uma centelha do dinamismo da vida em sentido lato.

O homem essencialista é portanto o homem que tendo exgotado as experiências que a vida oferece, procura extrair uma *philosophia* fundada nos *resultados* de suas selecções.

A vida é para o essencialista uma *construcção* que se inicia com o nascimento e que se finda com a morte. Todo o homem possui um coeeficiente de energia e de tempo determinado que não poderá ser desperdiçado sem prejuízo final. Eis porque devemos dar a maior *efficiencia* possível ás

³³¹ MENDES, Murilo. Notas e comentários. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 194, mar. 1935.

ações de nossas vidas. O essencialismo chegou á conclusão que a vida não é outra coisa senão uma fornecedora de elementos *constructivos* [...].³³²

Na poética de Nery via Murilo, a vida não é um princípio de intuitividade que se baste para a consecução da obra de arte, pois ela é “fornecedora de elementos constructivos”, de onde se pode concluir que esses elementos só trazem resultados efetivos a partir de uma atividade do artista. Reconhece-se no essencialismo a efemeridade e precariedade de uma vida humana, mas procura-se, nela mesma, uma eficiência inventiva pela atividade intelectual da abstração do espaço e do tempo. Ela buscaria, por fim, aproximar-se de uma objetividade espiritual. Portanto, abstração do espaço-temporal também é eficiência, retenção e seletividade, algo que foi muito bem observado por Raul Antelo como uma aférese em Murilo Mendes.

A abstração supõe, portanto, separar uma qualidade ou uma relação de uma representação dada, sublinhando o valor do destacado e negligenciando ao mesmo tempo o complementar. Coloca-se, então, no antípoda da análise, que deve, a rigor, considerar todas as qualidades ou relações por igual. Uma sólida axiologia sustenta toda abstração.³³³

Essa busca por realidades interiores somente se dá em virtude de paralelas hierarquias e valores em Murilo Mendes, de modo que seu apreço pelo surrealismo não se traduz nas formas livres ou métodos automáticos de escrita.

Murilo foi profundamente impactado pelo pensamento que surgia nas conversas tidas entre ele, Aníbal Machado, Mario Pedrosa e outros na casa de Ismael Nery.³³⁴ Mas ele também foi importantíssimo na divulgação dessas discussões e, por vezes, a distinção entre as ideias de

³³² MENDES, Murilo. Commentarios aos poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 62, p. 315, abr. 1935, grifos nossos. Ou ainda: MOURA, Murilo Marcondes de. *Murilo Mendes: a poesia como totalidade*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 47.

³³³ ANTELO, Raul. A abstração do objeto. In: RIBEIRO, Gilvan Procópio. *Murilo Mendes: o visionário*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997, p. 33.

³³⁴ Cf. MOURA, Murilo Marcondes de. *Murilo Mendes: a poesia como totalidade*. São Paulo: EDUSP, 1995.

Murilo e de Ismael tornam-se tênues. Em algumas ocasiões é inclusive possível entrever algumas citações diretas das palavras que provavelmente eram de Nery, como se pode perceber nos seguintes exemplos:

“A tragédia da vida consiste no desvirtuamento do objetivo do homem.”	“A grande e única tragédia consiste no desvirtuamento do objetivo do homem.”
Murilo Mendes: <i>Discípulo dos Emaús</i> .	Notas Autógrafas de Ismael Nery (s/d).
“Quando os fuzis, as togas dos juízes e as sandálias das prostitutas forem recolhidas aos museus, então começará a vida poética.”	“Já reparaste que vivemos num mundo em que existem soldados, juízes e prostitutas?”
Murilo Mendes: <i>Discípulo dos Emaús</i> .	Testamento de Ismael Nery.
“A vida da humanidade possui as mesmas características da vida dum homem.”	“A vida da humanidade possui as mesmas características da vida dum homem.”
Murilo Mendes: <i>Discípulo dos Emaús</i> .	Testamento de Ismael Nery.

335

Resumidamente, o essencialismo seria, no relato de Murilo sobre as falas de Nery, uma sorte de sistema filosófico que poderia estar completamente acoplado ao catolicismo e que, além do mais, consistiria na abstração do tempo e do espaço para combater e reconfigurar o desequilíbrio ao qual a vida estaria submetida. Haveria, pois, no essencialismo, uma maior intenção de equilibrar e organizar do que propriamente uma finalidade de elucidação do conhecimento. O essencialismo seria uma busca por reconhecimento dos contrários e afirmações de soluções complexas de autoconhecimento, e não um apego a alguma ideologia política, como era no caso da época o fascismo, o liberalismo ou o comunismo. Há, assim, certa atitude conservadora no sentido de não aderir a sistemas de pensamento que prometem conhecer tudo e uma busca profunda por valores ou padrões atemporais.

Em um telegrama enviado por Murilo Mendes a Alceu Amoroso Lima ainda em 1930, ao que tudo indica até hoje nunca publicado, ficam bastante patentes a desconfiança de Murilo com relação a qualquer saber ideológico e uma vontade de abstração. Abstração tamanha, a ponto de

³³⁵ As comparações aparecem em MOURA, Murilo Marcondes de. *Murilo Mendes: a poesia como totalidade*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 51.

reconhecer uma função espiritual para as desgraças e catástrofes para a vida humana.

Questão social operaria política me interessa bastante evidentemente não posso examinar rigor técnico de resto procedo tão altos assuntos abstração tempo perspectiva método essencialista julgando desastres desgraças humanas imprescindíveis construção servem equilíbrio humano do contrario seria unilateralidade que presuporia homem contra natureza mas também não se póde desprezar meio alivio esquecendo teoria falsos idealistas prometem epocas sociais paraísos rosas.

Assina: Murilo Mendes; pede desculpas pelo estilo telegráfico.

Data: 27/12/1930. Pitangui-MG³³⁶

O telegrama demonstra uma forte escatologia em Murilo Mendes mesmo antes da morte de Ismael Nery em 1934. Postula-se o equilíbrio entre a desgraça e o bem-estar humano, o que pode ser lido como uma abertura à complexificação do pensamento e uma rejeição do que compreendia como ideologia. Outro aspecto que chama atenção para o propósito deste trabalho é o caráter de *mimetização da liturgia* dessa escrita proposta na poética comum de Murilo e de Nery ou mesmo dessa empreitada de construção intelectual que foi o essencialismo. Em primeiro lugar, é possível afirmar esse paralelo com a liturgia a partir da indecidibilidade entre a autoria do essencialismo da parte de Murilo ou de Nery. Se ambos utilizam os mesmos significantes e, por vezes, conforme a mesma ordem para descrever um hipotético sistema de pensamento e princípio de escrita, já não são os escritores a parte fundamental nessa empreitada, mas as próprias palavras possuiriam certa objetividade quando dispostas em uma ordem fixa. E o que dá objetividade a essa poética, mas também a muitas repetições dessa natureza nos próprios poemas, como será visto de agora em diante, é uma aplicação das palavras em um determinado contexto com o propósito de conferir-lhes uma pretensa universalidade. As palavras unidas de modo indissolúvel, cujas repetições lhes dão um estatuto de

³³⁶ O telegrama foi encontrado durante esta pesquisa na pasta referente a Murilo Mendes no arquivo do Centro Alceu Amoroso Lima pela Liberdade, em Petrópolis-RJ.

imagem, paralelo a um propósito de hierarquização, demonstram em Murilo Mendes e Ismael Nery uma contraforça à arbitrariedade dos signos ou à perda de uma referencialidade no contexto moderno a partir de sua utilização dentro de uma funcionalidade semelhante a uma liturgia.

Quando Nery afirma “Eu sou o propheta anonymo./ Eu sou os olhos dos cegos./ Eu sou o ouvido dos surdos. / Eu sou a lingua dos mudos. / Eu sou o propheta desconhecido, cego, surdo e mudo”,³³⁷ a repetição de “Eu sou”, leva à conclusão de que o que ele realmente é consiste simplesmente em: Eu sou. Assim como na passagem bíblica *ehyé ašer ehýé*, na versão latina *Ego sum qui sum*, de Êxodo 3, 14. O que está colocado nesse trabalho linguístico não é simplesmente uma representação de uma passagem bíblica, mas a evocação de um trabalho com a linguagem de cunho supostamente misterioso cujo mecanismo secreto o poeta não conhece exatamente, mas pode tentar repetir como em uma liturgia profana. “Eu sou” é, mais do que uma representação bíblica ou tradução de um contexto passado, uma experiência ilocucionária com a superfície das palavras que torna vazio o conteúdo semântico e dá uma efetividade direta à enunciação. O verbo “ser”, tanto em hebraico como em latim, tem a função de predicar, mas também a de anunciar uma existência. O proferimento da utilização do predicativo como uma repetição do mesmo verbo *ego sum qui sum* evoca uma plenitude de sentido e a anunciação de um ser necessário. Segundo Agamben, a teologia católica e as provas ontológicas também da filosofia (a exemplo do *cogito ergo sum* cartesiano, em que o verbo pensar já implicaria uma atividade indistinguível de seu proferimento) promovem uma enunciação em que existência e linguagem coincidem completamente.

Compreender o objeto da fé significa compreender uma experiência de linguagem em que, assim como no juramento, o que se diz é necessariamente o verdadeiro e existe. O nome de Deus expressa, portanto, o estatuto do logos na dimensão da fides-juramento, em que o ato de formar realiza imediatamente a existência daquilo que nomeia.³³⁸

³³⁷ NERY, Ismael. Poemas de Ismael Nery recolhidos por Murilo Mendes. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 151, mar. 1935.

³³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 62-63.

O que está em questão em repetir o Eu sou à exaustão não é, portanto, fazer uma alusão a Deus ou à representação de um significado, mas a realização, através de um ato de fala performático³³⁹, de um encontro direto entre linguagem e mundo, que seria a pré-condição de qualquer significação e do funcionamento da linguagem.

John Langshaw Austin esclareceu como determinadas palavras são utilizadas sem o propósito de representar. Por sua teoria, ao lado dos atos locutórios (por exemplo: o menino saiu da sala), haveria também os ilocutórios, os quais, de acordo com o contexto, podem ter funções diretas de ordenar, perguntar, ameaçar, jurar, declarar, cujo sentido se confunde com sua enunciação (por exemplo, no imperativo: sai daqui! Ou no sacramento católico: declaro-vos marido e mulher).³⁴⁰ O sacramento também consiste em um ato de fala que, sob certas condições e certos contextos, confere objetividade às palavras junto aos ouvintes, criando um efeito específico. Um detalhe importante está no fato de que os sacramentos católicos muitas vezes independem do sujeito celebrante para serem eficazes.³⁴¹ A simples repetição de palavras em determinada função confere ao ato de fala uma objetividade imaginária, como no caso do batismo.

Houve, no entanto, descrições metalinguísticas sobre experiências performativas muito antes das teorizações sobre os atos de fala feitas por Austin, Searle ou Derrida no século XX. Em determinadas passagens bíblicas, o verbo de Deus foi capaz de criar realidades, cujo maior exemplo seria o “Eu sou o que eu sou” do Gênesis. A grande novidade do novo testamento consiste na espiritualização do Verbo. Uma dessas figurações da capacidade demiúrgica da linguagem pelo Espírito, ou do sentido espiritual, consiste no episódio de Pentecostes em *Atos dos Apóstolos* 2, 2-6. Mesmo ao falarem línguas distintas, os apóstolos e falantes de outros idiomas compreenderiam uns aos outros.

De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a

³³⁹ Cf. AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

³⁴⁰ Cf. AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

³⁴¹ Sobre a objetividade da função do Ofício na história da Igreja católica, conferir: AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem.”³⁴²

De qualquer modo, tanto a teorização medieval do sentido espiritual de Agostinho ou Tomás de Aquino quanto a passagem das cartas de Paulo sobre a recepção do Espírito Santo são figurações de cunho metalinguístico. Todas essas descrições do espírito possuem certa relevância para um pensamento acerca das palavras e seus efeitos, ainda que possam ser totalmente distintas.

No caso da poesia espiritualista dos intelectuais católicos brasileiros aqui elencados, suas poéticas a respeito da construção de um sentido eterno, tanto dentro da seleção dos materiais dados pela vida quanto pela repetição do nome de Deus *Eu sou o que sou*, possuem certo interesse metalinguístico, embora eles tenham a particularidade modernista de se encontrar em um mundo carente de sentido: tanto quanto em *A Transfiguração da Montanha* de Vinícius de Moraes, para quem a arte “morreu com a alma do homem”,³⁴³ no poema em prosa de Ismael Nery prevalece a condição de “ninguém ter entendido o que disse o Ente dos entes”.³⁴⁴ De maneira curiosa, também nas páginas de *A Ordem* aparece uma figuração dessa busca por um sentido espiritual com o fim de dar efetividade à linguagem. Ela se encontra em uma remodelação do episódio da glossolalia do Novo Testamento realizada pelo poema *Pentecostes*, de Murilo Mendes, publicado em junho de 1935.

PENTECOSTES

³⁴² *Atos dos Apóstolos*, 2, 1-6. Sobre o tema, Friedrich Ohly, como já foi indicado anteriormente, relacionou a concepção bíblica e escolástica do espírito enquanto um problema eminentemente metalinguístico. Neste ponto, nada mais sugestivo do que o episódio de Pentecostes, no qual se propõe, após a confusão das línguas de Babel, uma segunda aliança para a palavra. OHLY, Friedrich. *Sensus Spiritualis: studies in medieval significs and the philology of culture*. Tradução de Kenneth Northcott. Chicago: Chicago University Press, 2005.

³⁴³ MORAES, Vinícius de. *A transfiguração da montanha*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 261, out. 1932.

³⁴⁴ NERY, Ismael. *Poemas*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 88, fev. 1935.

Um vento impetuoso que ninguém sabe de onde vem
 Penetra na sala rústica onde estão os apóstolos;
 Sopra sobre todos, entra nelles de alto a baixo;
 Immediatamente todos se communicam e se entendem,
 Há uma transfusão de almas inesperada.
 O vento sopra mais, divide-se em línguas de fogo,
 O espirito dos homens se abre e a terra se renova.
 O vento continua, formidável, a soprar,
 São da sala, percorre os montes, as planícies, as cidades.
 Derruba os ídolos, despedaça o Imperio Romano,
 Levanta igrejas, conventos, laboratórios, livrarias, hospitaes,
 Inspira aos homens um desejo universal de amor,
 Atravessa os tempos, continúa, circular, soprando,
 Move minha alma que move meu corpo que move minha Penna,
 Impelle de novo os homens ao seu Fim supremo
 E continuará amanhã e até á consumação das épocas
 Levando a todos o Espírito consolador e verdadeiro.³⁴⁵

A alusão bastante explícita aos *Atos dos Apóstolos*, no poema *Pentecostes*, toma elementos da descrição bíblica para imiscuí-los em figurações de locais modernos, como laboratórios ou livrarias, unindo-os todos por verbos sempre conjugados no presente. Ao final, fica evidente a utilização do tempo verbal no futuro do presente para conferir a todas as imagens anteriores uma ligação com um por vir dado pelo Espírito. Mas essas épocas passadas, presentes e futuras se equiparam todas perante uma eternidade da divindade. Essa sugestão fica bastante visível no verso “Move minha alma que move meu corpo que move minha Penna”, em que o mover, ou seja, o dinamismo vital é a verdadeira eternidade a se repetir. Nesse proceder, a vivificação do espírito em homens que já perderam seu Fim supremo e um sentido sagrado do mundo é mais importante do que propriamente uma recuperação do passado. É o movimento do vento, na verbalização no

³⁴⁵ MENDES, Murilo. Pentecostes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 479-480, jun. 1935.

presente, que pode dar vida a um mundo secularizado e unir os objetos inertes a uma fala, constituindo-se a promessa de uma linguagem viva. Esse pensamento é colocado pelo próprio Murilo em um de seus textos na revista *Vida* ao afirmar que “a degradação da inteligência obriga o homem a pensar por imagens. No dia em que o cinema puder *frisar* as ideias dos pensadores e filósofos, a face do mundo se modificará muito.”³⁴⁶ A lida facial — em outras palavras superficial — com o mundo relacionada a um reconhecimento de que o pensamento deverá depender das imagens, demonstra que o construtivismo de Murilo está em uma reordenação consciente de fragmentos do mundo. Sua efetividade residiria na inspiração por parte do espírito, que já não seria mais garantia do sentido, senão mera esperança nele. A liturgia é, assim, um modelo, mas não a ser repetido, senão copiado. O trabalho verbal do poeta essencialista, ao copiar atos de fala e verbalizar em nome de Deus, corre o risco de proferir uma bênção ou uma blasfêmia nessas experiências com a língua, pois relaciona o espírito a uma efetividade da linguagem, mas sem haver certeza de por ele estar inspirado. Esse sentimento pode ser resumido em uma frase de Ismael Nery em seu *Ente dos entes*: “Houve paz temporária.”³⁴⁷

Essa resposta poética em querer encontrar na vivificação da linguagem uma aproximação com a vivificação da liturgia, sem, contudo, ser exatamente uma utilização ritualística da palavra, foi uma reação das letras espiritualistas católicas à perda referencial no mundo moderno. Ela certamente não pode ser afastada do que era a bandeira movimento litúrgico na Igreja Católica em vários países e que se difundiria no Brasil a partir de 1933, principalmente pelo trabalho da Ação Católica e da revista *A Ordem*³⁴⁸. Esse movimento, vale lembrar, defendia uma maior participação dos leigos na vida religiosa, os sacramentos fora dos templos, as missas em língua vernácula, o estímulo a cantos com melodias populares em substituição ao canto gregoriano, a substituição dos altares nos templos por mesas e,

³⁴⁶ MENDES, Murilo. Bolas. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 13, jun. 1935.

³⁴⁷ NERY, Ismael. Poemas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 88, fev. 1935.

³⁴⁸ ATHAYDE, Tristão de. Liturgia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 177-185, ago. 1939; KELLER, D. Thomaz. O. S. B. A liturgia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 658-671, set.-out. 1933; SCHNEIDER, Fr. Saturnino. O. F. M. Jesus Christo, chefe e cabeça do corpo mystico. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, p. 559-565, jun. 1937.

especialmente, que as falas dos sacerdotes fossem dirigida aos fiéis.³⁴⁹ Em geral, pregava uma democratização do sacramento e uma flexibilização dos ritos. O movimento litúrgico ganhou força no início do século XX a partir da iniciativa de religiosos como D. Lambert Bauduin, que difundiu suas ideias principalmente no Congresso de Malines, na Bélgica, em 1909, e Odo Casel, do mosteiro de Maria Laach, na Alemanha.³⁵⁰ O movimento rapidamente se espalhou para países como o Brasil ou os Estados Unidos até ter boa parte de suas reivindicações tornadas oficiais com o Concílio Vaticano II em 1961, do qual Alceu Amoroso Lima e Jacques Maritain participaram.³⁵¹ A busca pelo verdadeiro sentido da liturgia partia do princípio de que, no cristianismo primitivo, não importava tanto a ordem dos sacramentos ou a posição de sacerdotes, mas a reunião para orações e partilha do pão e vinho. Sendo assim, uma retrospectiva à teologia, também demonstrou a objetividade da liturgia, independentemente dos sujeitos que a realizassem e, tampouco, de suas intenções. De qualquer modo, buscavam uma operatividade divina plena com palavras e ações, não para um reforço do rito, mas para afirmar a universalidade da Igreja e o mistério dos sacramentos, isto é, sua característica performático-demiúrgica.³⁵² Nesse sentido, há um paralelismo muito significativo entre a poesia de Murilo Mendes, a poética de Ismael Nery com as ideias disseminadas pelo movimento litúrgico defendidas por setores mais reformistas da Igreja Católica pelo mundo.

Essa atitude de Murilo Mendes e Nery de buscar vivificar a arte, por outro lado, também tinha alguns pontos em comum, com o que

³⁴⁹ SILVA, José Arioaldo da. *O movimento litúrgico no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

³⁵⁰ SILVA, José Arioaldo da. *O movimento litúrgico no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

³⁵¹ Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II: o catolicismo rumo à nova era – o anúncio e a preparação do Vaticano II* (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1996; COSTA, Marcelo Timotheo da. Uma curva no Rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos: revista da Fundação Casa Rui Barbosa*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 2, p. 183-212.

³⁵² Giorgio Agamben notou muito bem como o movimento litúrgico se relaciona com a concepção de mistério e, por sua vez, são baseados na promessa de uma pura efetividade dos atos, isto é, performatividade de gestos e palavras. Cf. AGAMBEN, Giorgio; BENJELLOUN, Nadja. *Le Voyage initiatique*. Paris: Albin Michel, 2011. Em português: AGAMBEN, Giorgio. *O que é um mistério?* Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Sopro*: panfleto político-cultural, Desterro, n. 63, dez. 2011.

estava sendo teorizado em outras modalidades artísticas, entre elas, o teatro. A esse respeito, Antonin Artaud, cujo teatro da crueldade consistiu em uma das facetas mais interessantes da estética surrealista, afirmava justamente um teatro contemporâneo, que não era moderno em função da novidade ou antiguidade do texto dramático. Não se trataria tampouco de atualizá-lo em termos linguísticos. Sua modernidade estaria na experiência de uma linguagem viva, primordialmente gestual. Isso significa que, em vez de voltar aos textos considerados como definitivos e sagrados, importaria, antes de tudo, romper a sujeição do teatro ao texto e reencontrar a noção de uma espécie de linguagem única, “a meio caminho entre o gesto e o pensamento.”³⁵³ Portanto, em Artaud é o gesto, a performance, que roubaria a cena, e a linguagem, ao passo que sempre teria servido como representadora das mais íntimas emoções, é quem impossibilitaria essa irrupção sensível que poderia ser almejada por seu teatro. Isso porque as palavras revelar-se-iam demasiadamente estreitas e infecundas para uma realidade interior, mágica, sobre-humana.³⁵⁴

Conclui-se nesta investigação sobre a performatividade, que as prosas e os poemas dos amigos Murilo Mendes e Ismael Nery publicados em *A Ordem* no primeiro semestre de 1935 podem ser considerados uma coleção de experiências únicas com a linguagem, visto que foram além da problemática da sacramentalidade da letra enquanto uma questão meramente ritualista e recompuseram o problema do sentido espiritual como uma questão de dar vida às palavras. Aliando invenção e automatismo, intelectualidade e intuitividade, tratavam de selecionar e reorganizar conscientemente as palavras inócuas, as

³⁵³ ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida*. Organização de J. Guinsburg, Sílvia Fernandes Telesi e Antonio Mercado Neto. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 104.

³⁵⁴ Ainda sobre essa linguagem viva, afirma o dramaturgo francês: “[...] essa linguagem objetiva e concreta do teatro serve para cercar, encerrar órgãos. Ela circula na sensibilidade. Abandonando as utilizações ocidentais da palavra, ela faz das palavras encantações. Ela impele a voz. Utiliza vibrações e qualidades de voz. Faz ritmos baterem loucamente. Martela sons. Visa exaltar, exacerbar, encantar, deter a sensibilidade. Destaca o sentido de um novo lirismo do gesto que, por sua precipitação ou sua amplitude no ar, acaba por superar o lirismo das palavras. Rompe enfim a sujeição intelectual à linguagem, dando o sentido de uma intelectualidade nova e mais profunda, que se oculta sob os gestos e sob os signos elevados à dignidade de exorcismos particulares.” ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 103.

imagens soltas e os materiais mitológicos³⁵⁵ de modo a recuperar sua vitalidade ancestral com a espera inconsciente e transitória de uma significação verdadeira, profunda e efetiva. Nesse ponto, a linguagem se aproximaria da fé. Esta, por sua vez, seria reconhecida como objetiva e de acordo com um modelo litúrgico, tendo em vista que, dessa forma, as ações de leigos e sacerdotes passariam a coincidir com uma operatividade divina que ultrapassaria toda subjetividade. Por isso não se distinguem totalmente de Tristão de Athayde³⁵⁶, o qual é enfático em afirmar, poucos anos depois, que “a liturgia é um dos elementos indispensáveis para a volta do verdadeiro sentido do realismo religioso, unico fundamento solido para uma restauração espiritual fecunda e forte.”³⁵⁷ Considera-se pela via da liturgia que determinadas ações ou operações poderiam coincidir de modo pleno com a divindade, sendo que essas atividades já não se restringiriam ao rito eclesástico que viria para renovar a presença de Deus, mas consistiriam tão simplesmente em ações e operações *potencialmente* coincidentes com realidades plenas e eternas e, portanto, disponíveis a uma comunidade (*ecclesia*) inteira, já

³⁵⁵ Por materiais mitológicos, aqui é retomada a conceituação de Karoly Kerényi, na qual os mitos, mesmo que perdidos, muitas vezes legariam imagens — seus materiais —, as quais seriam constantemente trabalhadas pela cultura e para os mais variados fins. Sobre o tema, o autor exemplifica: “Mitologia como arte e mitologia como matéria são, em igual medida, dois aspectos de um fenômeno como são, por exemplo, a arte do compositor em contraposição ao mundo sonoro, sua matéria.” Cf. KERÉNYI, Karoly. *La religión antigua*. Tradução de Adan Kovacsics e Mario León. Barcelona: Herder, 2012, p. 16. A partir da conceituação de Kerényi, Furio Jesi estabeleceu seu conceito de materiais mitológicos. JESI, Furio. *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Turim: Einaudi, 2001.

³⁵⁶ Compartilha da mesma opinião de que há mais convergências do que divergências entre o espiritualismo de Murilo Mendes e Ismael Nery e a doutrina da ordem de Jackson de Figueiredo, Tristão de Athayde e Fernando Antônio Pinheiro Filho. “A ideia de ordem, com o que tem de fixo e com seu apelo à perfeição, quando temporalizada, redonda na noção de eternidade. De outro lado, a fuga do tempo, o abandono da contingência em prol da essência, o desvio da multiplicidade empírica em direção à unidade profunda de tudo, importados da doutrina de Nery, tornam-se as referências fundamentais da poética católica de Murilo Mendes e Jorge de Lima. PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. *A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. Tempo Social: revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 45, jun. 2005.

³⁵⁷ ATHAYDE, 1939, p. 177.

que cada discípulo poderia e deveria agir de um modo digno a uma fé já não pertencente apenas a si mesmo, mas a quase todos.

3.3. Catolicismo e vanguardas da década de 30

No cenário cultural europeu que compreende o intervalo cronológico entre as duas grandes guerras mundiais é possível notar que, em diversas ocasiões, houve um frutífero intercâmbio cultural internacional entre intelectuais leigos do catolicismo e artistas de vanguarda. O caso mais célebre é o de Jean Cocteau. Em uma de suas cartas enviada a Maritain em 1926, Cocteau afirma que:

A literatura é impossível. Deve-se sair dela. É inútil tentar sair dela pela literatura; só o amor e a fé nos permitem sair de nós mesmos. Recorrer ao sonho não é sair de casa; é xeretar o sótão, no qual nossa infância tinha contato com a poesia. A arte pela arte e a arte pela loucura são igualmente absurdas. Eu proponho a arte para Deus.³⁵⁸

Sair de si, afirma Cocteau, é sair da literatura e até mesmo da arte como maior finalidade; tampouco seria derramar-se à loucura, pois sair de si não significa sair de casa. Nesse esforço de uma arte para Deus estaria em jogo uma arte de interiorização, apesar de que esse interior não seria um acesso ao sonho ou ao acaso, senão um rumo ao absoluto.

O caso do belga Michel Seuphor é ainda mais interessante. Com Joaquín Torres-García, ele foi diretor do coletivo *Cercle et Carré* (na verdade ● et ■) de 1930, o qual reuniu um conjunto de artistas que procuravam uma alternativa ao surrealismo marcada pela invenção e pelo pitagorismo, entre eles Le Corbusier, Piet Mondrian e Hans Arp. A máxima do periódico era a invenção contra o automatismo, em uma

³⁵⁸ COCTEAU, Jean; MARITAIN, Jacques. *Correspondance 1923-1963: avec la lettre à Jacques Maritain et la réponse à Jean Cocteau*. Paris: Gallimard, 1993, p. 290, tradução nossa. Original: “La littérature est impossible. Il faut en sortir. Il est inutile d’essayer d’en sortir par de la littérature; seuls l’amour et la foi nous permettent de sortir de nous. Avoir recours au revê n’est pas quitter la maison; c’est fouiller le grenier, où notre enfance prenait contact avec la poésie. L’art pour l’art, l’art pour la foule sont également absurdes. Je propose l’art pour Dieu.”

oposição clara a processos de criação como a escrita automática do surrealismo. Contudo, os ideais modernos de construção, de opção pela geometria, de refutação da arte representativa e de invenção de novas realidades sintéticas coincidiram exatamente com a conversão ao catolicismo por parte de Seuphor. Esse dado não é nada fortuito ou contraditório, haja vista que a arte abstrata nos anos 30 esteve focada em uma objetividade interior com o intuito de trazer paz, bem-estar e ordem quando se abdicasse do *lyrisme pathétique*³⁵⁹, como se referia Mondrian. Assim, as artes não representativas durante a década de 30 ainda podiam postular um rumo de abstração dos objetos, como, aliás, já vinham fazendo Mondrian, Theo Van Doesburg, bem como Kandinsky desde a segunda década do século XX.

Deve-se lembrar que Kandinsky, em seus primeiros escritos, já faz uma série de menções a figuras esotéricas, à religião ou a doutrinas ocultistas, sem, por isso, negar os liames entre esses saberes e o abstracionismo que propunha. Como maior exemplo dessas relações, figurou o proceder do artista na forma de um triângulo espiritual, sendo mais agudo em um ângulo oposto à base. Ele entende que, quanto mais próximo da base, mais materialista e insensato se encontraria o homem; por outro lado, na parte mais alta do triângulo, haveria maior consciência do conteúdo espiritual, exceto que geralmente isso seria acompanhado de certa incompreensão alheia, sendo não raras vezes o artista genial motivo de zombaria. Assim, por mais que, por certo tempo, o artista fosse considerado como destinado ao isolamento, isto tenderia a se modificar pela difusão da concepção do triângulo espiritual entre os homens:

Apesar da cegueira, apesar desse caos e dessa busca desenfreada, o triângulo espiritual continua,

³⁵⁹ MONDRIAN, 1930 (na *Cercle et Carré*), p. 2. “Le lyrisme pathétique est l’expression artistique du tragique. Il essaye de réconcilier l’homme avec la nature: de neutraliser le déséquilibre qui existe entre ces deux polarités. Et vraiment, il revête la vie tragique d’une beauté inconnue. Mais quand-même il crée une beauté fictive: une illusion.” Ressalvadas todas as distinções possíveis, é possível entrever na arte abstracionista uma mesma vontade de purificação e objetividade que se encontrava nas vanguardas católicas. Essa relação entre abstracionismo e religião é mais problemática do que parece à primeira vista, a exemplo do fato de que muitos dos abstracionistas que procuravam uma objetividade racional serem, às escondidas, adeptos de diversas seitas ou religiões, como demonstra o catolicismo de Seuphor ou a teosofia em Mondrian ou Kandinsky.

na realidade, avançando. Sobe, lentamente, com uma força irresistível. Invisível, um novo Moisés desce da montanha. Vê a dança em torno do bezerro de ouro. Mas ainda assim dá aos homens a fórmula de sabedoria que lhes trouxe.³⁶⁰

Embora os outros homens não tenham tido contato tão direto com o divino como Moisés, o artista, este iluminado, não somente poderia produzir arte superior: ele, como Moisés, deveria ligar sua manifestação artística com a lei. Assim, Kandinsky entende que diante da decadência espiritual de seu tempo — em que, do ponto de vista religioso, os homens seriam ateus, do ponto de vista político seriam republicanos, do econômico seriam socialistas e do ponto de vista científico os homens seriam positivistas — seja inevitável uma abstração interior. O autor também não poupa elogios a Mme. Helena Blavatsky e ao teosofismo como um grande movimento que não deixaria de ser, segundo afirma, um “poderoso fermento espiritual.”³⁶¹

Isso significa que os objetos materiais, detalhados, impuros e desajustados deveriam refletir o espírito de objetividade e racionalidade a que o homem moderno era submetido em sua vida. Nada de adornos, repetições, enigmas, lirismo. As palavras de ordem, como já sabido, eram linha, simplicidade, exatidão e objetividade. A abstração como movimento artístico visava chegar a uma conclusão muito semelhante àquela que era difundida pelo neotomismo, mesmo que por fundamentos completamente distintos: a de que a abstração intelectual seria o que haveria de mais real; ao passo que o mundo material seria justamente o que haveria de mais abstrato. De todos os modos, é possível afirmar que ambos viam a espiritualidade como uma realidade, apesar de haver um maior apego à materialidade por parte do neotomismo, por exemplo, o de Maritain, do que haveria no abstracionismo de Kandinsky.

A busca por objetividade entre os abstracionistas, por mais pitagórica que fosse, era também uma busca por espiritualidade, o que levou Michel Seuphor a se aproximar do catolicismo pelo intermédio de Jacques Maritain, com quem se correspondeu constantemente entre 1933 e 1934, fato que resultou em mais uma conversão. Suas publicações na *Esprit*, contudo, diminuíram em 1935 e praticamente

³⁶⁰ KANDINSKY, Wassily. *Do Espiritual na arte*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 38.

³⁶¹ KANDINSKY, Wassily. *Do Espiritual na arte*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 38.

terminaram em 1936 quando Seuphor acusou Maritain de abandoná-lo como um autor menor e de não ajudá-lo a publicar seu livro *Le Style et Le Cri*. Maritain, comentando a coletânea *Informations* de Seuphor, diz que apreciava sua espiritualidade, porém não apreciava o modo de apresentá-la, faltando-lhe ordem e fundamentação teológica,³⁶² de maneira análoga à reprovação da espiritualidade por Tasso em *A Ordem*. Portanto, por mais que Seuphor professasse a fé católica, é certo que seu estilo de escrita foi um pouco ameaçador por sua anarquia frente ao que era consensual entre autores católicos neotomistas.³⁶³

O futurismo e a falta de hierarquia de Seuphor podem ter sido fundamentais para essa querela. Isso fica claro em alguns exemplos práticos, como no fato de alguns de seus artigos enviados para a revista *Esprit* terem sido recortados e resumidos por Mounier supostamente por seu estilo demasiado informal e fragmentário, portanto não condizente com os moldes neotomistas.³⁶⁴ Posteriormente, a grande proximidade ao catolicismo diminui no seu último texto na revista *Esprit* em fevereiro de 1934, cujo título era *Oui... mais*, no qual Seuphor exaltava autores do vazio e da escuridão, trazendo, inclusive, rápidas reflexões sobre um misticismo mais materialista, o que certamente não foi bem visto por seus colegas, tanto que nunca mais voltou a publicar no periódico.

Nem por isso é possível dizer que, em certo momento, o neotomismo não tenha conseguido juntar artistas de vanguarda de ambos os lados do Atlântico. Mais do que isso, houve razões muito claras para esse tipo de aproximação, sobretudo em relação à arte abstrata e dadaísta. Tal se deve ao fato de tanto o neotomismo quanto a abstração terem em comum uma pretensa redescoberta da interioridade e da busca por parâmetros e regulações eternas, como aqueles elementos que surgem do desdobramento da matemática ou dos valores universais dados pela fé. Ainda assim, havia diferenças, a exemplo da relação mais direta com o sensível³⁶⁵ da parte de uma justificativa tomista para a arte

³⁶² Cf. HEYNICKX, Rajesh; MAEYER, Jan De. *The Maritain factor*. Leuven: Leuven University Press, 2009.

³⁶³ Cf. HEYNICKX, Rajesh; MAEYER, Jan De. *The Maritain factor*. Leuven: Leuven University Press, 2009, p. 62-63.

³⁶⁴ Cf. HEYNICKX, Rajesh; MAEYER, Jan De. *The Maritain factor*. Leuven: Leuven University Press, 2009, p. 62-63.

³⁶⁵ O sensível aqui é pensado como a própria experiência direta dos sentidos. A esse respeito, alguns trabalhos vêm deparando-se com a estética como uma disposição, uma instrumentalização ou um controle do sensível. Dentro dessa perspectiva, destacam-se atualmente os trabalhos: RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São

se comparada com a abstracionista. Mesmo assim, essa mútua utilização de termos como espiritualidade ou interioridade entre neotomismo e abstracionismo já foi suficiente para gerar aproximações de personalidades com visões muito distintas, mas, por vezes, complementares. E essas aproximações também ocorreram na América do Sul.

O co-diretor da revista *Cercle et Carré*, Joaquín Torres-García, que iria refundar no Uruguai sua publicação de cunho abstracionista e construtivista sob o nome *Círculo y Cuadrado* em 1934, demonstrava ainda em *Cercle et Carré* uma busca pela ordenação de elementos espirituais, como as figuras geométricas, as figurações sem paralelo natural ou as abstrações em geral. A partir da criação de uma ordem, o artista cria também um plano e uma passagem do individual ao universal.

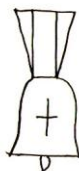
*Criar uma ordem é o que se deve. — Podemos dispor a ordem fazendo, por exemplo, uma paisagem naturalística. Mais ou menos todos os pintores montam assim suas telas. Eles estão na natureza como quando estão em um passeio. Mas aquele artista que cria uma ordem, ele estabelece um plano — ele passa do individual ao universal.*³⁶⁶

Ainda que Joaquín Torres-García não tenha feito menções diretas ao catolicismo em seus textos publicados em *Cercle et Carré*, convém lembrar a inscrição de um símbolo católico em meio a seu livro terminado como manuscrito o qual traz uma poética intitulada *Raison et Nature*, publicada originalmente pelas edições Imán em Paris em 1932.

Paulo: Editora 34, 2009; COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Desterro: Cultura e Barbárie, 2010.

³⁶⁶ TORRES-GARCÍA, Joaquín. Volouir construire. *Cercle et Carré*, Paris, n. 1, p. 3, mar. 1930. Original: “Créer un ordre est ce qu’il faut. – Nous pouvons mettre de l’ordre en faisant par exemple un paysage naturaliste. Plus ou moins tous les peintres arrangent ainsi leurs toiles. Ils sont dans la nature comme quand ils sont en promenade. Mais celui qui crée un ordre, il établit un plan – il passe de l’individuel à l’universel.”

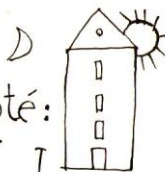
trois branches d'un
même arbre.



Au fond:
dessin
géométrie
mesure. —

La NATURE dans
le plan de
l'HOMME.

L'autre côté:
LAVIE.



Ici l'in-
tuition-l'instinct —
l'amour-la haine —
le désir - le sentiment —
la volonté.

Tout ce-

367

Torres-García relaciona uma espiritualidade canônica a outra vitalista entre as duas páginas de seu livro manuscrito, no qual as letras se confundem com os símbolos com os quais compõem mosaicos, perfaz uma tensão entre a objetividade geométrica, à direita, e a intuitividade da vida, à esquerda. No lado da geometria, dispôs uma série de símbolos religiosos. Nota-se também uma alusão à Santíssima Trindade à direita: “trois branches d'un arbre”; uma descrição de pontos fortes da objetividade geométrica: “Au fond: dessin géométrie mesure — la nature dans le plan de l'homme”. Imiscuídos nessas frases, dois símbolos: no primeiro deles, um sino com a indicação de uma cruz. No outro, duas chaves cruzadas, normalmente compreendidas como a própria a Igreja Católica, que seria a união da chave do céu, de Cristo, com a da Terra, de Pedro.³⁶⁸ Porém, na página seguinte, a geometria é contraposta à intuição, ao instinto, ao amor e à vontade, em todo caso, atributos de uma espiritualidade mais fluida e que sugerem uma contraforça à hierarquização ou ao normativismo. De qualquer modo, o sino e as chaves estão dispostos do lado geométrico, perfazendo um conjunto relacionado a uma espiritualidade intelectualizada. No outro, além de haver uma casa, encontram-se um sol e uma lua, o que simbolicamente pode ser lido como uma demonstração de hermetismo.

³⁶⁷ TORRES-GARCÍA, Joaquín. *Raison et Nature*. Ed. Fac-similar. Montevideu: Comisión de homenajes a Torres-García, 1969.

³⁶⁸ Cf. *Mateus*, 16, 19.

De qualquer maneira, esse texto-ilustração contrapõe duas tendências clássicas da espiritualidade: uma contingente e vitalista e a outra teleológico-axiológica, sem necessariamente tomar partido por alguma em detrimento de outra, já que o choque da justaposição de ambas é o que mais chama a atenção. De todos os modos, os símbolos cristãos utilizados perdem o destaque na medida em que seu contorno é idêntico na espessura e no tremido da mão do artista, que não diverge daquele da letra. Por isso, tanto a letra é aproximada da objetividade do símbolo por ser ela desenhada, de sorte que cada uma é única, assim como o símbolo é incluído em um plano bidimensional e entra em uma sintaxe visual no texto, perdendo, portanto, a idealidade para ser mais um elemento esvaziado que pode ganhar e mudar de significado no modo pelo qual se aproxima a outras palavras, compondo uma parataxe qualquer, cujos maiores conectores de elementos passam a ser os pontos e travessões. Em outras palavras: o símbolo se torna alegoria e qualquer tentativa de visão imediata logo se torna inserida dentro de uma ordem pré-determinada.³⁶⁹ E o mito, apenas mais material mitológico.³⁷⁰

Toda essa aproximação entre abstracionismo e catolicismo que se deu na Europa na primeira metade do século XX deve-se muito ao fato de ambas doutrinas compartilharem um interesse pelo que vem a ser a espiritualidade, o que se vê na aproximação entre Seuphor e o neotomista Maritain ou no mosaico de palavras e símbolos de Torres-García. Aliás, a atividade artística de Torres-García e sua continuidade

³⁶⁹ Aqui vale lembrar as palavras de Angus Fletcher: “com o Símbolo a mente percebe a ordem racional das coisas diretamente por uma visão não-mediada, sem nenhuma extrapolação lógica dos fenômenos de nosso mundo material. Com a alegoria há sempre (como afirma Coleridge) uma tentativa de primeiramente pré-categorizar as ordens lógicas para depois adequá-las aos fenômenos convenientes ou lançar primeiramente sistemas ideais para posteriormente ilustrá-los.” FLETCHER, Angus. *Allegory: the Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 18, tradução nossa. Original: “*With Symbol the mind perceives the rational order of things directly, by an ‘unmediated vision’, without any logical extrapolation from the phenomena of our material world, where as in allegory there is always (as Coleridge sees it) an attempt to categorize logical orders first, and fit them to convenient phenomena second, to set forth ideal systems first, and illustrate them second.*”

³⁷⁰ Toma-se material mitológico no sentido dado por: JESI, Furio. *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Turim: Einaudi, 2001.

no Uruguai após uma vida em Paris já é um bom indício de que essa relação não ficou restrita ao velho continente.

Um caso semelhante ao de Torres-García, quanto às tensões entre Europa-América ou geometria-natureza ou ainda ordem e vida, foi o da escultora brasileira de origem grega Adriana Janacopulos, cuja juventude foi vivida na França, onde participou de diversos salões, e teve grande impacto de escultores como Antoine Bourdelle ou Aristide Maillol, os quais, embora formados na escultura de Rodin, afirmaram-se como reativos ao mestre ao buscar elementos clássicos ou arcaicos, em formas supostamente advindas da arte da Grécia ou do Egito.³⁷¹ A artista teria conhecido Modigliani e se casado com o escultor russo Alexander Wolkowyski, com o qual teria um filho e do qual depois se divorciaria.³⁷² Findo seu casamento, retorna ao Brasil em 1932. Janacopulos, já no Rio de Janeiro, continuou a afirmar um apreço pelo eterno a ser buscado na própria materialidade com a qual trabalhava: “A escultura tem suas leis. Fora do volume, da nitidez, não vejo grandes possibilidades de fazer uma obra eterna.”³⁷³ A escultora, portanto, buscava uma objetividade interior a partir da impressão na matéria, em uma separação matéria-espírito que compactuava com alguns pressupostos neotomistas ou abstracionistas. Ainda assim, ela, como seus mestres, rejeitava tanto o experimentalismo da vanguarda quanto a arte acadêmica.

Uma leitura muito interessante esteve presente nas páginas de *A Ordem* no artigo *Escultora Adriana Janacopulos* do médico pernambucano José Mariz de Moraes, a quem Jorge de Lima dedicaria sua prosa *Calunga*, de 1935. Mariz de Moraes demonstra grande estima pela personalidade e obra de Janacopulos, bem como a sua exposição de bustos e de projetos de túmulos que teve lugar no Palace Hotel do Rio de Janeiro em 1935.

A arte é a corporificação dos instintos ordenados; a geometrização da carne. Por isso mesmo é um equilíbrio — drama permanente. O predomínio da geometria acarretará a esterilização dos instintos, da força, da vida e a morte da arte, pela

³⁷¹ Cf. BATISTA, Marta Rossetti. A escultora Adriana Janacópulos. *Revista do IEB*, n. 30, p. 71-93, 1989.

³⁷² Cf. BATISTA, Marta Rossetti. A escultora Adriana Janacópulos. *Revista do IEB*, n. 30, p. 71-93, 1989.

³⁷³ UMA escultura brasileira de volta da França. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 9 jun. 1932.

mumificação acadêmica. Por sua vez, a hipertrofia da carne trará a desordem dos instintos, e também a morte da arte pela violência cega, pela força desequilibrada. Em última análise, o mesmo equilíbrio entre o Número e a Força (a força espiritual, sobretudo) aqui aparece. Aparece também convertido em acção nos trabalhos de Adriana Janacopulos. Para Ella, a arte é uma nova criação da vida. Uma fusão subjectiva do que existe objectivamente.³⁷⁴

Mariz de Moraes percebeu em Janacopulos uma força espiritual dada pela tensão entre o instintivo e o geométrico que se manifestaria como uma fusão subjectiva do que existe objectivamente. A artista posteriormente faria a estátua *Mulher*, a ser exposta no pátio do Ministério da Educação e Saúde (MAS), no Rio de Janeiro, uma das máximas construções do modernismo brasileiro conforme o projeto de Oscar Niemeyer. No entanto, outra obra de sua autoria que é profundamente interessante é o túmulo do escritor e jornalista gaúcho Felipe Daudt de Oliveira, contribuidor de *Fon-Fon* e escritor da coletânea de poemas *Lanterna Verde* de 1926, que daria título ao periódico homônimo anos mais tarde. Na verdade, o túmulo é mais um colosso, tendo em vista que Felipe D'Oliveira, como também era conhecido, morreu no exílio em Paris em 1933, onde se encontrava devido à Revolução Constitucionalista de 1932.³⁷⁵ O túmulo-monumento a Felipe D'Oliveira no cemitério São João Batista, no Rio de Janeiro, é composto por um bloco de granito adornado com duas estátuas de bronze de duas mulheres em pé. A da esquerda é intitulada *A vida exterior*, na qual a cabeça está virada para cima, e a da direita, *A vida interior*, cuja cabeça está virada para baixo perfazendo um choro ou, ao menos, alguma introspecção.

³⁷⁴ MORAES, José Mariz de. *Chronica de arte: esculptora Adriana Janacopulos. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 440, mai.-jun. 1933.

³⁷⁵ Foi utilizada a terminologia Revolução Constitucionalista de 1932 apenas por uma questão de conveniência pelo fato de ser a nomeação mais utilizada. Sobre o tema: STANLEY, Hilton. *A guerra civil brasileira: história da Revolução Constitucionalista de 1932*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.



376

A tensão entre interioridade e exterioridade foi comum à escultora Adriana Janacopulos e à crítica de arte de José Mariz de Moraes em *A Ordem*. De todas as maneiras, independentemente das minúcias de cada obra ou de cada poética, a artista e seu leitor têm em comum uma compreensão de a verdadeira arte ser um meio termo entre o objeto material e sua adequação com um sentido eterno. Ordenar a pedra, as palavras ou a carne seria garantir uma aproximação com a objetividade espiritual.

Em relação à simpatia havida nos anos 20 e 30 entre abstracionistas e neotomistas, contudo, o caso mais flagrante é o de Murilo Mendes e Ismael Nery, tendo em vista que ambos os artistas compartilhavam de uma noção de espiritualidade baseada em uma objetivação do interior, cuja melhor ilustração seria a da semelhança com a liturgia. Não exatamente a liturgia do rito, como já afirmado, mas a experiência plena da palavra viva, *como* em uma liturgia. Em seu artigo *O Eterno das letras brasileiras modernas*, publicado na *Lanterna Verde*, revista da Sociedade Felipe Oliveira, Murilo deixa bem clara sua posição de uma espiritualidade mais na vida do que na letra, em oposição a Augusto Frederico Schmidt.

³⁷⁶ Fotografia de Stella Daudt retirada em 29. abr. 2009.

O poeta Augusto Frederico Schmidt, apesar da sua formação seculo XIX, da sua interpretação tolstoiana da Igreja, da sua incompreensão do Cristo místico [...] é um homem que tem sede de Deus, do permanente, do eterno. É pena que êle não queira compreender a liturgia catolica, que nos ensina, não a *ler* o Cristo, mas a *vivê-lo*.³⁷⁷

Esse texto de Murilo Mendes prima pela liturgia que deseja a vida das palavras em detrimento da leitura das palavras, isto é, a vivificação do espírito para ultrapassar a letra morta. A partir desse ponto, há uma clara consonância com o aspecto defendido pelo neotomismo de Tristão de Athayde na busca da objetividade da fé pela via da liturgia, o que significa dizer que a religião e a teologia não seriam introspecções relativas que caberiam a cada sujeito; é justamente por sua perenidade e seu rumo ao que é abstrato e universal que a religião e a teologia seriam experiências que lidariam com o objetivo. Esse tipo de raciocínio fica bem explícito nas palavras de Tristão de Athayde que, deve-se lembrar, foi um dos maiores difusores do neotomismo no Brasil:

A vida espiritual de um povo como a de cada homem em particular e a de toda a humanidade em geral só tem solidez e verdade quando se baseia numa realidade objetiva e não numa sentimentalidade subjetiva.

A Igreja Católica, no meio das flutuações individualistas de todos os pseudos-misticismos alheios à verdade tradicional, conserva inabalável a sua objetividade, tantas vezes acusada de anacrônica e fria quantas vitoriosa [sic] de todas as vicissitudes dos tempos e dos povos.³⁷⁸

Essa objetividade da fé, no entanto, não se daria de forma automática, como que por graça ou mesmo por predestinação. A fé passaria a ser objetiva de acordo com um modelo litúrgico, tendo em vista que, dessa forma, as ações de leigos e sacerdotes operariam plenamente com a divindade. Para exemplificar, basta salientar que,

³⁷⁷ MENDES, Murilo. O Eterno nas letras brasileiras modernas. *Lanterna Verde*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 47, nov. 1936, grifo nosso.

³⁷⁸ ATHAYDE, Tristão de. Liturgia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 185, ago. 1939.

embora, para a maioria dos sacramentos, seja exigido um sacerdote para celebrá-los, muitas vezes essa operação é válida mesmo se realizada por um leigo, como no caso do batismo, que uma vez efetuado, independentemente de quem o tenha feito, vale objetivamente para a Igreja. A esse respeito, Giorgio Agamben em seu livro *Opus Dei* afirma que a liturgia foi o modelo encontrado para se pensar a operatividade da Igreja, mantendo a vontade de sujeitos humanos nos rituais, mas sem depender dos homens ou de suas intenções para serem objetivos, tornando os fiéis instrumentos de um governo divino.

A distinção e, conjuntamente, a conjunção entre Igreja celeste e Igreja terrena, corresponde aqui à dupla articulação entre *opus operatum* e *opus operans*, trindade imanente e trindade econômica, que vimos definir a liturgia. A liturgia realiza a comunidade política entre Igreja celeste e Igreja terrena e, junto a isso, a unidade de trindade imanente e trindade econômica em uma prática sacramental.³⁷⁹

Agamben certamente traz uma importante conclusão ao esmiuçar o modelo de governo divino, quando pensado a partir de sujeitos, entre uma operatividade operada e outra operante, para definir o jogo da justificação de uma atividade com valor divino, isto é, objetivo pela universalidade de sua realização.³⁸⁰

Portanto, é possível afirmar que, além da grande aproximação pessoal e simpatia teórica entre abstracionismo, construtivismo e neotomismo que houve no cenário europeu, no Brasil também houve uma correlata aproximação entre teorias estéticas que buscavam uma eternidade, ora pela via geométrica, ora pela via dos mitos cristãos. E, principalmente, é muito significativo que os trabalhos de Ismael Nery, Adriana Janacopulos e Murilo Mendes tenham tido grande acolhida em publicações católicas, como *A Ordem* ou *Vida*. Essa aproximação não se deu sem uma afinidade intelectual e, como foi possível exemplificar, a concepção de interioridade objetiva de Nery ou Mendes teve alguns pontos em comum com o pensamento neotomista, cujo maior difusor no

³⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012, p. 43.

³⁸⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio; BENJELLOUN, Nadja. *Le Voyage initiatique*. Paris: Albin Michel, 2011. Em português: AGAMBEN, Giorgio. O que é um mistério? Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Sopro*: panfleto político-cultural, Desterro, n. 63, dez. 2011.

Brasil era Alceu Amoroso Lima. Por tal razão, é possível dizer que houve nas proximidades da intelectualidade católica brasileira do entreguerras um verdadeiro intercâmbio artístico relacionado a estéticas de cunho intelectualistas, como o abstracionismo, o construtivismo e, até mesmo, o concretismo, antes da publicação do texto *Arte Concreta* de Kandinsky em janeiro de 1939 no jornal *Dom Casmurro*, tema a ser trabalhado no quinto capítulo. Essa difusão de uma arte da objetividade interior chegou a ser relacionada por Murilo Mendes à concepção de liturgia do catolicismo, a qual deveria ser reaproveitada fora da ortodoxia, como modo de resgate espiritual. Por essa via, mais do que um abandono da representação na poesia ou da figuração nas artes plásticas, a ordenação espiritual daria à arte e às letras uma espécie de sentido supostamente mais verdadeiro e uma vivificação das representações vazias e das figuras mortas da arte moderna.

3.4. A ordem na política: palavras, costumes e instituições

A ordenação espiritual não ficou adstrita a textos literários ou problemas estéticos. No período compreendido entre 1933 e 1936, vigoram nas páginas de *A Ordem* e *Vida* numerosos ensaios relacionados com o realismo metafísico tomista. Esse pensamento era defendido desde o início dos anos 30 cada vez mais por Alceu Amoroso Lima, mas também por outros autores que publicavam nesses periódicos, a exemplo dos religiosos Leonardo Van Acker e Dom Thomaz Keller, os quais eram professores de filosofia e teologia no Instituto Católico de Ensino Superior. A grande diferença para o tomismo é que, a partir de 1933, essas ideias de um realismo metafísico ganham um maior direcionamento para questões práticas. Sendo assim, princípios tomistas como a busca por valores referenciais aparecem em textos que opinam sobre arte cristã,³⁸¹ reforma social³⁸² ou entidades

³⁸¹ TORRES, José. Ideias transformistas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 705-721, mês set.-out. 1933; ATHAYDE, Tristão de. Arte cristã. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 445-454, jun. 1935; ROCHA, Gabriel Munhoz da. Um artista do espirito — Nicolas Berdiaeff. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 69, p. 406-414, nov. 1935.

³⁸² CARNEIRO, Fernando. Catholicismo e comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41, p. 576-580, ago. 1933; ACKER, Leonardo Van. Sociologia ou Socialismo? *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 35, p. 22-29, jan. 1933;

heréticas, como a maçonaria.³⁸³ Em última instância, a opinião prevalecente em *A Ordem e Vida* considerou as abstrações (essências, números, instituições ou mitos) como realidades tão concretas quanto a materialidade do mundo. De qualquer modo, o dualismo entre um mundo material propriamente dito e um mundo sobrenatural imanente ao material é transposto a problemas mais específicos, como na defesa de um ponto de vista católico sobre de todos os domínios da vida.

Essa junção entre a ordem natural e a ordem sobrenatural pode ser muito bem vista em uma curta poética de Jorge de Lima chamada *Mystica e Poesia*, publicada em 1935 nas páginas de *A Ordem*.

Restauremos o homem em Christo, restauremos a poesia em Christo, e os ossos ressuscitarão. Porque Christo é a harmoniosa syntese do homem completo, da vida real, da verdade inteira e eterna. É a unica solução ao perenne problema da dor que os planos economicos não solucinarão. Esta solução que o homem pygmeu jámais poderá dar porque jamais poderá recuar a fatalidade da morte e do soffrimento. Christo sómente poderá dar. É a palavra do *Christo historico*, do *Christo economista* de um outro reino, o *Christo biologista* de uma vida que não finda, de uma misericordia que jámais findará.

[...]

O poeta que extrae sua poesia de um plano naturalista é um poeta dominado logicamente pela natureza, é um poeta limitado, objectivo, menor.

Mas o poeta deve ter olhos para o invisível, para o que está além, não para o “para” mas para o que é “meta”.³⁸⁴

A prevalência do “meta” em detrimento do “para” pode ser lida como verticalidade em detrimento de horizontalidade ou ainda como a

FONSECA, Antonio Gabriel de Paula. A reforma christã da sociedade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 59, p. 28-36, jan. 1935.

³⁸³ SANTOS, Lucio José dos. A propósito da maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 42-43, p. 487-500, jul.-ago. 1933; ALMEIDA, Bartholomeu de. A Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 236-241, mar.-abr. 1933.

³⁸⁴ LIMA, Jorge de. A mystica e a poesia. *A Ordem*, v. 14, n. 67, p. 221-222, set. 1935.

metafísica acima da ciência. O poeta, por isso, deveria olhar este além para encontrar um *sentido espiritual* para o histórico, o econômico e até o biológico, em todos os casos, um sentido dado por Cristo. De qualquer maneira, a poética de Jorge de Lima demonstra um antiesteticismo comum a muitos poetas do catolicismo e, como será visto, também haverá, da parte da ensaística e da panfletagem político-doutrinária, um direcionamento espiritual que procura nos problemas do mundo soluções do mundo do além.

A justaposição de elementos contrários em uma nova hierarquia ou as novidades estupefatórias das novas descobertas científicas deveriam, para a intelectualidade católica dos anos trinta no Brasil, mirar o direcionamento espiritual da vida e a evidenciação de objetividades não materiais, ou seja, espirituais. No mesmo número de junho de 1935, no qual Murilo Mendes publicou seu poema *Pentecostes*, foi publicado o estatuto de fundação da *Ação Católica Brasileira*, assinado por todos os membros mais proeminentes do clero brasileiro, como Sebastião Leme, no dia 9 de junho, dia de Pentecostes.

Portanto, para a maior gloria de Deus, salvação das almas e bem espiritual de nossa pátria, ao mesmo tempo que os damos por promulgados, mandamos igualmente que, de accordo com estes Estatutos Geraes, em todas as dioceses e parochias do território nacional, seja, quanto antes, organizada a Acção Catholica Brasileira.
Rio de Janeiro, aos 9 de junho, Festa de Pentecostes, 1935.

[...]

Art. 1. — A Acção Catholica Brasileira é a participação organizada do laicato catholico do Brasil no apostolado hierarchico, para a diffusão e actuação dos principios catholicos na vida individual, familiar e social.³⁸⁵

No Brasil, sob a direção de Alceu Amoroso Lima, essa agremiação vinha em concordância com a política promovida pelo Papa Pio XI, cuja maior marca era fomentar a atuação indireta da parte de leigos organizados em conformidade com a hierarquia eclesiástica. Essa ação deveria se dar sem a promoção de ações diretas na política estatal,

³⁸⁵ ACÇÃO CATHOLICA BRASILEIRA. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 437-444, jun. 1935.

por exemplo, sem a criação de partidos católicos ou evitando-se a direção de movimentos sociais. Ao contrário, a Ação Católica, em suas várias versões ao redor do mundo, tinha como principal característica a promoção de um ponto de vista católico para cada questão ética, social ou governamental. Esse entendimento já havia sido difundido anteriormente à iniciativa da Ação Católica no Brasil, a exemplo dos sucessos da Liga Eleitoral Católica (LEC) na Constituição de 1934. Como exemplo dessa ação indireta na política, é possível ler a opinião de Alceu que dispensava a fundação de um único partido ou o apoio incondicional a algum dos já existentes, mas de fornecer postulados católicos para todos eles. É essa a opinião expressa no artigo *O Espírito do nosso voto*, de 1934:

Constituímos um organismo extra-partidario, por natureza, e como tal deve ser considerado, tanto pela lei como pela opinião. Bem sei que é uma modalidade nova de actuação politica, que choca demais as idéas correntes para ser logo compreendida. Mas pouco a pouco é preciso que se convençam do que representamos. E moldem o juizo a nosso respeito por essa situação de facto, nem nos confundindo com um partido, nem hostilizando os partidos, como tive ocasião de dizer na chronica anterior, mas apoiando todos aquelles que, em materia juridico-social, aceitem a doutrina da Igreja.³⁸⁶

Os intelectuais de *A Ordem* eram peças-chaves para os altos escalões da Igreja em seu propósito de recristianização do país pela cooptação de uma elite intelectual, conforme a diretriz de Pio XI na encíclica *Pax Christi in Regno Christi*, de 1922, mesmo ano da fundação do *Centro Dom Vital*. Com a *Ação Católica Brasileira*, também foi criada a *Ação Universitária Católica* (futura *Juventude Universitária Católica*) em 1935. Nesse ano, “foram promulgados os Estatutos gerais da Ação Católica Brasileira, aprovados antes por Roma, calcados no modelo italiano, com suas organizações fundamentais – homens, senhoras, juventude masculina e juventude feminina.”³⁸⁷ Essa militância

³⁸⁶ ATHAYDE, Tristão de. *O espírito do nosso voto. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 56, p. 231, out. 1934.

³⁸⁷ SOUZA, Luis Alberto Gómez de. *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 95.

fez parte de um projeto internacional de defesa da tradição e da hierarquia eclesiástica de reorganização da própria Igreja. E o caminho da ortodoxia da neocristandade foi muito adequado para o caso brasileiro, no qual a Igreja havia perdido muita proeminência, especialmente no decorrer do século XIX. “O modelo da neocristandade era uma forma de se lidar com a fragilidade da instituição sem modificar de maneira significativa a natureza conservadora da mesma. Por volta dos anos trinta, a instituição havia revertido sua decadência.”³⁸⁸

Esse inacabamento de pensamento e certa desconjunção com setores sociais de prestígio também estão marcados na atuação política dos intelectuais católicos, notadamente em suas manifestações coletivas, a exemplo da *Liga Eleitoral Católica*. A esse respeito, Sergio Miceli argumenta em *Intelectuais e a classe dirigente no Brasil* que, a despeito das mudanças de programa, integralistas e católicos estavam muito próximos quanto ao fato de estarem ambos à margem dos grandes acontecimentos culturais e no ostracismo político, além de que não tinham tanta perspectiva de enquadramento profissional nos espaços tradicionais.

Diante dos revezes sofridos em 1930 e 1932 e sentindo-se preteridos pela coalizão de forças que passara a deter o controle do Estado, os intelectuais engajados nessas organizações ‘radicais’ não se contentaram apenas em reagir às mudanças ocorridas no campo político dando seu apoio às tentativas de reunificação dos antigos grupos dirigentes por ocasião das campanhas de 1933 e 1934.³⁸⁹

A análise de Miceli, que foi fortemente baseada em documentação, é de grande valor, mas não adentra suficientemente nas diferenças entre essas duas associações, superestimando, por conseguinte, a aproximação entre integralistas e católicos nos anos de 1933 e 1934. É bem verdade que não é possível negar essa relação. De fato, nos anos 30 afirma-se no Brasil uma neocristandade que, a despeito de supostamente ter se voltado para os novos tempos a partir da

³⁸⁸ MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 43.

³⁸⁹ MICELI, Sergio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. Rio de Janeiro: Difel, 1979, p. 57.

encíclica *Rerum Novarum* escrita por Leão XIII em 1891, gerou uma exacerbação da busca por hierarquia e valores tradicionais por parte dos líderes católicos religiosos e leigos, aproximando a Igreja de concepções políticas de direita como o fascismo ou, no caso brasileiro, o integralismo.³⁹⁰ Mesmo em 1936, Alceu Amoroso Lima publica suas *Indicações Políticas* para encorajar os católicos a se filiarem no Integralismo, por ser este o menos anticatólico de todos os movimentos políticos brasileiros.³⁹¹ Ainda assim, dessa justaposição de setores sociais politicamente reacionários, como boa parte da Igreja e o integralismo, ocorreram tantos pontos de atrito quanto de cooperação.

Nesse sentido, durante os anos de 1933 e 1934 uma intensa campanha de exaltação relativa ao integralismo ganha força em *A Ordem*. Em um momento inicial pelo próprio Alceu Amoroso Lima, posicionamento discreto e do qual logo se afastaria, se bem que a revista se mantinha aberta à discussão sobre o Integralismo, inclusive com a aderência de alguns de seus membros, como se pode perceber claramente no artigo *Catholicismo e fascismo*, de San Tiago Dantas, escrito contra Alceu ainda em 1931.

[O fascismo] é o mais christão dos systemas políticos modernos. Para a sociologia catholica todo o trabalho será de exceder o finalismo fascista incorporando-lhe os demais elementos da sua propria formula. O que certamente ao mesmo tempo que a faz integrar os principios políticos fascistas, lhe dá alça para attingir mais longe na intervenção social.³⁹²

³⁹⁰ Acerca do reacionarismo político da Igreja, Scott Mainwaring (2004) entende sobre *Rerum Novarum* que, “essa encíclica marcava a aceitação tardia do mundo moderno pela Igreja depois de seu combate aberto contra a modernização durante grande parte do século XIX. Mas, embora clamasse por uma ordem social mais justa e por um equilíbrio entre o trabalho e o capital, sua doutrina social continuava a conter elementos conservadores. O papa Pio X (1903-1914) repudiava os esforços de fazer uma adaptação ao mundo moderno, e Benedito XV (1914-1922) e Pio XI (1922-1939) eram fundamentalmente conservadores.” MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 43.

³⁹¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

³⁹² DANTAS, San Tiago. Catholicismo e fascismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 43, jan. 1931.

Entretanto, durante esses anos de 1933 e 1934, em época de forte pressão para uma nova Constituição Federal e acirramento das tensões políticas em torno da *Ação Integralista Brasileira* e da *Aliança Nacional Libertadora*, muito embora pudesse haver um certo apoio doutrinário da Igreja ou de intelectuais ligados à opção pela direita, não se pode com isso concluir que tenha havido apoio direto ou alguma atividade política idêntica a práticas partidárias. “A ênfase do Cardeal Leme em manter a Ação Católica em nível não partidário, ‘acima e além’ de envolvimento políticos, é também conhecida, bem como a sua resistência a qualquer ideia de se formar um partido cristão como tal.”³⁹³ De um modo mais ponderado que os líderes católicos leigos, Dom Leme pregou uma doutrina de autonomia relativa a compromissos políticos, o que se traduziria por união dos católicos em certos temas, mas nunca de forma a se afirmar como partido político ou a aderir completamente a qualquer um deles. E não se tratava de mera demagogia, pois Alcebíades Delamare chegou a pedir um apoio formal da parte da *Liga Eleitoral Católica* ao Integralismo, tendo seu episódio mais exemplar quando teria mediado um encontro entre Alceu A. Lima e o Cardeal D. Leme com Plínio Salgado no período pré-eleitoral num apartamento na Esplanada do Castelo, terminando com a não composição de aliança política, pois, para os católicos, a LEC não deveria recomendar nenhum partido.³⁹⁴ Algo semelhante iria ocorrer durante o ano de 1935 quando, após a morte de Ronald de Carvalho, que era à época Chefe da Casa Civil, Alceu foi chamado a assumir a pasta pelo próprio presidente Getúlio Vargas, o que também negou, pois ainda mantinha críticas ao regime. Há de se frisar, no entanto, que “a maior parte dos católicos manteve-se silenciosa sobre os aspectos autoritários do regime de Vargas, e muitos aderiram ao movimento integralista entre 1932 e 1937.”³⁹⁵ Ou seja, por mais que houvesse muitos choques e diferenças teóricas e pessoais entre católicos, governistas e integralistas, isso não

³⁹³ KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 153.

³⁹⁴ Sobre a temática, consultar VILLAÇA, Antonio Carlos. *O desafio da liberdade: a vida de Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Agir, 1983, p. 113-114.

³⁹⁵ MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 49.

indica que intelectuais que apoiavam uma das três posições não pudessem vir a apoiar alguma outra.

Contudo, ocorreram atritos entre católicos e integralistas que beiraram a violência física, a exemplo de cartas anônimas e documentos que comprovam condenações fortes da conduta de Alceu. Há mesmo uma carta anônima e sem data — certamente da década de trinta —, que contém um sério tom de ameaça da parte de integralistas exaltados, que pôde ser encontrada em material de arquivo no decorrer desta pesquisa.

Uma Igreja que inventou e instituiu a Inquisição que na phase do próprio bispo de Evora — D. Augusto Eduardo Nunes — perpetrou crudelíssimos e infamíssimos crimes não tem o direito nem de se referir a nenhuma outra seita. Trate ella de implantar primeiro a moralidade nos seus conventos e collegios e mesmo entre seus adeptos.

A opinião que o publico faz de V. Excia. é que é um espírito obsecado, maníaco, perto da loucura. O seu artigo de hoje, sobre todos, confirma tal opinião.

Por que V. Excia. não entra para o Integralismo?

Nota: — No integralismo tambem existem subsídios fornecidos por Mussolini e Hitler. V. Excia. só terá a lucrar.³⁹⁶

Esse tipo de comentário injuriante e infame comprova que a atuação política de Alceu Amoroso Lima e da *Liga Eleitoral Católica* assim como a da *Ação Católica* (a partir de 1935) não chega nunca a formar algum consenso de direita ou na consecução de alguma liderança católica definitiva e acabada em relação à política estatal. Muito pelo contrário, suas aproximações também geraram atritos fortes com todos os outros grupos políticos principais, desde o Governo Vargas até a Aliança Nacional Libertadora (ANL) e, ainda, com a Ação Integralista Brasileira (AIB). Pode-se afirmar que essa política de autonomia relativa dos católicos refletia uma atuação estratégica de não exposição e autodefesa. Mas, ao mesmo tempo, era um discurso e também uma prática política permeado pela indecidibilidade tipicamente ensaística. Isso se deu, em parte, pelas grandes divisões dentro do próprio

³⁹⁶ Carta a Alceu Amoroso Lima, sem data, presente no arquivo do Centro Alceu Amoroso Lima pela Liberdade, em Petrópolis, RJ.

catolicismo e em parte pela aversão ao mundo secular e um discurso de raciocínio mais especulativo do que prático, facilmente demonstrável pela predominância de temas morais em detrimento de questões sociopolíticas.

A recusa de Alceu ao alto cargo oferecido por Vargas ou a um apoio direto a Plínio Salgado também revela uma forte noção de hierarquia, pois independentemente de qual fosse a posição política de Alceu, fato é que a palavra final era de Dom Sebastião Leme, o líder católico supremo no Brasil, o qual orientava todos os líderes leigos. No mais, a Igreja é uma ampla organização burocrática, que vinha sendo reestruturada, apesar das dificuldades que enfrentou na República Velha.³⁹⁷ Sendo assim, por mais que não se possa afirmar que não havia dentro da intelectualidade católica brasileira o apadrinhamento, a busca por uma alocação na burocracia estatal ou mesmo intenções de adquirir prestígio social, como afirma Sergio Miceli, à diferença de outros grupos de intelectuais, os católicos do *Centro Dom Vital* tinham uma liderança centralizada nas decisões das lideranças do próprio clero e de algumas opções extraestatais, como nos ensinamentos colegial ou superior administrados pela Igreja Católica. Essa submissão à hierarquização não se deve apenas ao fato de serem católicos, pois se comparado a outros movimentos, o *Centro Dom Vital* era uma tentativa muito mais extrema de formar uma elite próxima da hierarquia eclesiástica. Para Krischke, “A *Ordem* expressava a centralização exigida pelos altos escalões da hierarquia da Igreja, enquanto *Vozes* afirmava opinião mais liberal do baixo clero e, especialmente, das ordens religiosas mais

³⁹⁷ Sergio Miceli (2009), em *A Elite Eclesiástica no Brasil*, traz uma leitura muito interessante que não considera a República Velha como uma época de enfraquecimento da Igreja. Muito pelo contrário, diz o autor que o Centro Dom Vital apenas pode surgir porque “a Igreja Católica logrou êxito considerável em múltiplas frentes de atuação: estabilizou as fontes de receita e recuperou o patrimônio imobiliário, reconstruiu e ‘modernizou’ as casas de formação e seminários, dinamizou em larga escala sua presença territorial, ‘moralizou’, profissionalizou e ampliou os quadros de pessoal — ainda que para tanto tivesse que apelar à importação maciça de mão de obra religiosa —, diversificou a rede de serviços escolares, que passou praticamente a monopolizar, celebrou alianças com facções oligárquicas estaduais... em suma, a Igreja Católica viabilizou-se como empreendimento religioso e como organização burocrática. Tais conquistas logo garantiram retorno quando a Igreja passou a operar numa posição de relevo no centro da vida política nacional ao longo das décadas de 1930 e 1940.” Ibidem, p. 161.

independentes.”³⁹⁸ Ou seja, muito embora a própria Igreja, na liderança de Dom Sebastião Leme, tivesse suas burocracias e institutos, nenhum outro grupo de intelectuais brasileiros esteve tão submetido a tamanha noção de hierarquia e obediência às posições estrategicamente defendidas por uma instância superior. Essa submissão à hierarquia eclesiástica preponderava sobre as relações de apadrinhamento, as quais também estavam presentes no grupo, a exemplo de Octavio de Faria ser cunhado de Alceu ou o Vice-Presidente do Centro Dom Vital à época, José Arthur Rios, ser genro de Jackson de Figueiredo.³⁹⁹ Portanto, os intelectuais católicos leigos centrados principalmente no *Centro Dom Vital* não eram simplesmente compadres, mas também intelectuais com padres, já que por vezes tinham de abandonar seus próprios posicionamentos diante da reprovação do clero. É o que aconteceu, por exemplo, com um abandono gradual das ideias ultranacionalistas de Charles Maurras, ideólogo da *Action Française*, pela França e América Latina após a inclusão de alguns de seus livros no *Index Librorum Prohibitorum* pelo próprio Papa Pio XI em 1926. Segundo Olivier Compagnon, a diminuição da influência de Maurras se dá no Brasil tanto pela sua heresia quanto por um direcionamento rumo a um “ultranacionalismo”, que seria o integralismo. Para o autor, “Se Maurras aparece como relevante para a biblioteca do Centro Dom Vital no início dos anos 20, a emergência do movimento integralista na alvorada da década seguinte relega as influências estrangeiras a um plano secundário.”⁴⁰⁰ Ou seja, o Integralismo assumiu grande parte dos posicionamentos da extrema direita, razão pela qual a Igreja Católica no Brasil já não assumiu uma postura tão acirrada em defesa de um forte nacionalismo e também, após um período de forte combate às ideias socialistas, ainda no final da década de trinta, já terá iniciativas a favor de uma maior conciliação com elas.

Margareth Todaro Williams estabeleceu em sua tese de doutoramento uma importante teoria sobre a intelectualidade do *Centro*

³⁹⁸ KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 140.

³⁹⁹ Mais informações sobre a vida dos primeiros membros do Centro Dom Vital, consultar: AZZI, Riolando. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

⁴⁰⁰ COMPAGNON, 2003, p. 60. Tradução nossa. Original: “Si Maurras figure en bonne place dans le rayons de la bibliothèque du *Centro Dom Vital* au début des années 20, l’émergence du mouvement intégraliste à l’aube de la décennie suivante relègue au second plan les influences extérieures.”

Dom Vital com relação à política brasileira. A autora afirma que a atuação desses autores não chegou a projetar nacionalmente suas ideias nos anos trinta porque não apresentou propostas ou mesmo problemas concretos à discussão. Muito pelo contrário, sempre teriam primado por questões oblíquas em moral, filosofia ou educação, sem nunca chegar a prescrever nenhuma solução prática em uma década que seria marcada justamente por grandes exaltações ideológicas.⁴⁰¹

Em relação às afirmações estritamente políticas, a tese de Todaro Williams certamente traz uma conclusão bastante satisfatória. Por sua vez, a autora subestima a politicidade de outros campos de atuação nos quais a revista não foi tão indireta assim, como no caso da oposição a Anísio Teixeira quanto à educação, a exemplo do que foi exposto no capítulo anterior, assim como se pode dizer que houve um intenso trabalho de cooptação de demandas sociais para agremiações vinculadas à *Ação Católica*, como a Juventude Universitária Católica ou o Centro Dom Vital. Fora isso, aqui há de se deixar bem claro que, muitas vezes, os intelectuais desse centro lidaram com problemas muito concretos, apesar de lhes dar uma solução imaginária. Por isso, o fato de, em geral, não fornecerem respostas concretas à política não significa uma passividade completa dessa intelectualidade, senão uma atividade em um mundo sobrenatural, ou ainda uma ordenação espiritual.

Pode ser destacado a esse respeito um trecho opinativo na revista *Vida* sobre a Lei de Segurança Nacional, que estava sendo elaborada em 1935. Nele, observa-se apoio a uma lei autoritária, isto é, a lei em sentido abstrato, e ao mesmo tempo a rejeição de seus aplicadores.

No caso da lei de segurança é preciso para ser justo apreciar-la de duas maneiras. Primeiro vendo a própria lei em si, depois examinando-a levando em conta os que têm responsabilidade pela sua execução.

No primeiro caso teremos que convir que a lei em si não é má. É antes uma lei útil senão necessária. [...] Poderá por fim a esse absurdo de os professores pregarem das cátedras a demolição do Estado. E como esse, muitos outros abusos poderão ser suprimidos. Assim pois não há que negar que a lei é boa em si.

⁴⁰¹ WILLIAMS, Margareth Todaro. *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Tese de Ph. D. University of Columbia, 1971.

No segundo aspecto havemos de considerar a aplicação que derem á lei. Tudo dependerá disso. A lei em si é morta. O seu espirito dependerá dos que a aplicarem. Se quizerem a lei para o bem ela será uma grande coisa. Se ela entretanto for considerada um meio de supressão de direitos legítimos será um mal.⁴⁰²

Há um engajamento a um problema bastante paupável aos estudantes, inclusive uma ameaça à perda de direitos. Nem por isso negam haver uma intenção benéfica na lei de segurança. Ou seja, no final das contas, há uma complexificação na qual afirmam que a lei em si não pode ser benéfica ou má, pois ela é morta. O problema é o espírito sob o qual ela será aplicada, portanto uma solução imaginária para uma questão bastante concreta.

Na maior parte das décadas de vinte e trinta, a Igreja, com o laicato e sua juventude, tratou de discernir suas próprias ideias no sentido de dar um referencial católico a objetos espirituais, com a intenção de hierarquizá-los. Era tempo de dar quesitos morais às ciências;⁴⁰³ era tempo de hierarquizar as relações entre operários e patrões, transformando os perigosos sindicatos e parte de cooperativas laborais;⁴⁰⁴ era tempo de combater a fragmentação social e a perda de valores mediante o distributismo, aos moldes de Gilbert K. Chesterton;⁴⁰⁵ era hora de tipificar individuações sociais heréticas, como

⁴⁰² LEI de segurança. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 12, p. 15, mar. 1935.

⁴⁰³ DELGADO, Luiz. Raça e Assimilação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 540-543, jul.-ago. 1933; NOGUEIRA, Hamilton. Fundamentos biológicos da monogamia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 571-575, jul.-ago. 1933; MORAES, E. Vilhena de. Ciencia e Religião. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 745-749, set.-out. 1933.

⁴⁰⁴ CARNEIRO, Fernando. Catholicismo e comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 576-580, jul.-ago. 1933; MENDES, Oscar. A politica dos catholicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 581-583, jul.-ago. 1933; OLIVEIRA, Lourenço. Technocracia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 588-593, jul.-ago. 1933; FANFANI, Amintore. O fundamento da Doutrina economica dos escolásticos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 70, p. 495-502, dez. 1935; TESTA, José Zamarim da. Como se há de construir no Brasil o estado corporativo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 73, p. 549-251, mar. 1936.

⁴⁰⁵ CARNEIRO, Orlando. Chesterton e o teatro. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 24, p. 16, mar. 1936; CHESTERTON. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 16, jul. 1934 (Essa tira estava contornada por um manifesto assinado por San Tiago Dantas

a maçonaria, os Rotary Clubs ou os Centros Espíritas;⁴⁰⁶ e, sobretudo, era tempo de mapear os novos costumes para dispô-los dentro de uma hierarquia cristã de valores, a exemplo da defesa do matrimônio religioso e da rejeição do divórcio, da condenação do banho de mar⁴⁰⁷ ou da promoção da vida casta aos jovens universitários.⁴⁰⁸ Sobre os alertas aos jovens acerca do hedonismo, Alceu Amoroso Lima discursa como paraninfo:

É por amor á mocidade que vos advirto contra os males tremendos do envelhecimento precoce, que traz consigo todo esse neo-paganismo que se estende por toda parte, pelas ruas, pelos treatros, pelos salões, pelos jornais, pelas praias, e se infiltra em todos os lares modernos, onde a lâmpada dos altares se apagou e impera o imediatismo dos prazeres e a sêde de beber em todas as fontes mais suspeitas.⁴⁰⁹

conclamando a juventude a se juntar ao integralismo); CORÇÃO, Gustavo. O progresso e Chesterton. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 19-24, jan. 1940.

⁴⁰⁶ ALMEIDA, Bartholomeu de. A Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 236-241, mar.-abr. 1933; ALMEIDA, Bartholomeu de. A Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 409-417, mar.-abr. 1933; SABORIDO, Jesus. O Rotary Club. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 72, p. 114-145, fev. 1936; SANTOS, Lucio José dos. A propósito da Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 487-500, jul.-ago. 1933;

⁴⁰⁷ REGISTRO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 126, jul.-ago. 1936; REIS, M. G. A acção catholica: tentativa de uma syntese. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 12-21, jan. 1936; SÁ, Paulo. Missão dos moços. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 66, p. 170-178, ago. 1935; SERRANO, Jonathas. Chronica Literaria: D. João Becker... *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45, p. 367, nov. 1933; TAUZIN, Frei Sebastião. Prazer e fructo prohibido: reflexões sobre a philosophia do prazer. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 74, p. 289-300, abr. 1936.

⁴⁰⁸ CARNEIRO, Orlando. Conferencia de Educação Sexual. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 6, jul. 1934; SILVA, Flavita Lyra da. Juventude feminina moderna e acção catholica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 68, p. 320-323, out. 1935; SÁ, Paulo. Missão dos moços. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 66, p. 170-178, ago. 1935.

⁴⁰⁹ LIMA, Alceu Amoroso. Um discurso de paraninfo (às formandas do colégio Sacré Coeur de Marie). *Vida*. Rio de Janeiro, n. 10, p. 15, jan. 1935.

Note-se ainda a relevância em dar um sentido católico até mesmo a imagens por meio de uma correta valoração ou disposição hierárquica, sejam elas advindas de meios de comunicação como o rádio ou o cinema. Nas palavras de Scott Mainwaring, “qualquer instituição que promovesse a secularização ou deixasse de seguir as determinações da Igreja era por ela atacada. O rádio, a imprensa, o cinema — todos considerados como vozes do mundo moderno — recebiam condenações ocasionais.”⁴¹⁰

Em meio a esse processo de ordenação das abstrações, certamente o que mais tomou conta do debate público e surtiu efeitos na opinião pública e na legislação brasileira foi a ordenação dos novos sujeitos sociais advindos dos conflitos relacionados ao trabalho. O ponto de vista cristão acerca dessa questão vai se formar em torno das disposições do texto da encíclica papal *Rerum Novarum*, a qual reconhecia a importância da questão operária e também da visão social hierarquizante disposta na encíclica *Pax Christi in Regno Christi*. A questão central estaria na Igreja reconhecer a realidade dos anseios operários e até mesmo da objetividade das agremiações que surgiam e, por outra via, tornar possível a tipificação e a disposição dessas agremiações dentro de uma hierarquia de valores cristã. Nesse proceder, individuações heréticas perante Deus, como a consciência unilateral e violenta das demandas dos sindicatos, poderiam servir a um propósito benéfico quando estivessem elencadas dentro de uma ordenação de cunho espiritual na qual tanto as palavras dos operários quanto aquelas dos empregadores seriam ponderadas e contextualizadas rumo a um bem comum. O modelo corporativo de trabalho, nesse sentido, traria maior segurança aos operários e patrões bem como a seus sindicatos, visto que neles as demandas individualistas poderiam ganhar um sentido universal, tornando possível um trabalho em conjunto da parte de setores anteriormente vistos como antagônicos. Essa solução também é uma clara resposta cristã aos movimentos trabalhistas de direcionamento socialista, contra os quais a Igreja se dirigia em uma tentativa de direcionar conflitos em um sentido muito mais conciliatório do que aquele do discurso da luta de classes.

A igreja formou movimentos clericais relativamente conservadores para competir com

⁴¹⁰ MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 48.

os sindicatos mais profressistas, criando os Círculos Operários Católicos e a Juventude Operária Católica na década de 30. A hierarquia encorajava os operários católicos a participar de sindicatos na condição de ‘portadores de sua formação social cristã’, o que significa oposição aos comunistas.⁴¹¹

A posição católica conciliatória e hierarquizante frente aos movimentos operários e à militância política de cunho socialista encontrou uma interlocução muito favorável com outros agrupamentos políticos no Brasil. Não apenas com o Integralismo, mas também com o Governo Federal, o qual também compartilhava da solução corporativista para o apaziguamento dos conflitos trabalhistas. Nesse propósito, foram criadas em 1932 as *Juntas de Conciliação e Julgamento*, órgãos vinculados ao poder executivo que tinham a responsabilidade de dar soluções a conflitos trabalhistas individuais. Até então, o *Conselho Nacional do Trabalho*, órgão criado em 1922, era apenas um órgão de caráter consultivo vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Já as *Juntas de Conciliação e Julgamento* lidavam diretamente com os conflitos trabalhistas e, para lhes dar soluções, tinham como julgadores juízes classistas, representantes dos sindicatos e dos empregados e dos empresários, assim como um árbitro nomeado pelo governo, o que demonstra muito uma vontade de o Estado emparelhar junto a si as próprias organizações laborais e patronais, além de monopolizar a decisão dos conflitos. Posteriormente, tanto na Constituição de 1934 como na do Estado Novo, de 1937, a recentemente criada Justiça do Trabalho permaneceu como órgão da administração pública e não como componente do Poder Judiciário. Por fim, foi promulgada a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) pelo Decreto-Lei 5452 em 1º de maio de 1943. Há de se frisar que o modelo escolhido para essa compilação e hierarquização das leis trabalhistas esparsas que vinham anteriormente teve como fontes amplamente reconhecidas⁴¹² a encíclica *Rerum Novarum*, além de pareceres de Oliveira Viana, que era eugenista, consultor do Ministério

⁴¹¹ MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 49.

⁴¹² Sobre o tema: SÜSSEKIND, Arnaldo; VIANNA, José de Segadas. Evolução do direito do trabalho no Brasil. In: SÜSSEKIND, Arnaldo (Org.). *Instituições de direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 2003, p. 49-80.

do Trabalho entre 1932 a 1940 e ferrenho defensor do corporativismo. Por isso, é possível afirmar que as discussões sobre a solidariedade cristã pela intelectualidade católica no período entre-guerras e o debate nacional sobre a eugenia e o corporativismo impactaram diretamente o novo Estado Brasileiro, que resultou em um sistema legal hierarquizante e uma administração de caráter autoritário.

As conformidades com o governo Vargas iam até mesmo além de um intercâmbio sobre modelos e ideias políticas, visto que a imagem propagada pelo governo refletia, de certa forma, uma autoridade centrada em valores familiares. Tais preceitos valorativos supostamente reforçavam o respeito, a hierarquia e a fraternidade bem como pretendiam resgatar uma visão orgânica e integral da sociedade, na qual, cada indivíduo teria seu lugar assegurado dentro de um todo que lhe sobrepassaria. Ângela de Castro Gomes vê uma diretriz nitidamente católica na conformação familiar dada à autoridade nos anos do Estado Novo.

Se o indivíduo não imperava, também não se tratava de fazer o elogio do Estado totalizador, tão em voga na década de 30. O objetivo era construir uma coletividade nacional em que indivíduo perdesse seus atributos egoístas e maximizadores, sem perder suas possibilidades de expressão como *pessoa humana*, aliás, seguindo uma diretriz católica sempre presente em nossa formação. Vargas, como a *pessoa maior a encarnar o Estado/Nação*, traduzia essa dimensão e possibilidade político-cultural. Sua personalidade e autoridade paternal permitiam a manutenção das hierarquias, sem prejuízo da proximidade com a liderança. Ele era distinto por sua superioridade, mas justamente por ela estava também próximo, *junto* do povo. A face pública da autoridade ganhava dimensão *familiar*, havendo identidade/intimidade com o poder.⁴¹³

⁴¹³ GOMES, Ângela de Castro. Autoritarismo e corporativismo no Brasil: intelectuais e construção do mito Vargas. In: *O corporativismo em português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo*. Francisco C. P. Martinho e António Costa Pinto (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 103-104.

Muito embora a disseminação do texto da *Rerum Novarum* e as discussões acerca do corporativismo por parte da elite católica leiga no Brasil tenham sido causas que lhes renderam frutos na política brasileira, também não foram as únicas. Em um tempo de grandes embates ideológicos e também de fortes mudanças comportamentais, a intelectualidade ligada ao Centro Dom Vital lidou com problemas micro políticos e não apenas macro. No mais, a atitude de conformar realidades abstratas a uma hierarquia cristã de valores era o maior imperativo. Não houve, por isso, uma necessária prevalência de grandes questões políticas em detrimento da ordenação de realidades mais pontuais, como se pode perceber na concomitante rejeição de entidades alheias ao catolicismo, como a maçonaria, os *Rotary Clubs* e os centros de espiritismo, que se propagavam pelo país, e até mesmo em diversos empenhos de moralização de aspectos íntimos da vida privada.

Assim como o corporativismo foi um propósito católico muito recorrente em publicações como *A Ordem* e *Vida* para a solução de conflitos sociais e ideológicos, no que tange às mudanças de costumes pela sociedade brasileira, certamente um dos temas de maior destaque foi o banho de mar, normalmente equiparado ao nudismo. Na coluna política *Registro* presente em *A Ordem*, assinada pelo leigo tradicionalista Perillo Gomes, distante apenas uma página de ataques à pedagogia de Anísio Teixeira, o autor salienta que “ninguem ignora que em materia de trajes os frequentadores das grandes praias mundanas, no que respeita á quantidade de roupas, chegaram ao extremo da simplicidade. Dahi para o nudismo a distancia não chegará a ser de muitos palmos...”⁴¹⁴ Esse nudismo é colocado como uma das principais manifestações do desvio moral das sociedades contemporâneas e uma diversão, ao lado de muitas outras, capaz de afastar o jovem da vida espiritual. Por isso, tanto quanto combateram o secularismo da sociedade, os intelectuais defensores da Igreja também combateram o

⁴¹⁴ GOMES, Perillo. Registro: Os trajes de praia. *A Ordem*, Rio de Janeiro. v. 8, n. 32, p. 290, out. 1932. Em relação ao mesmo tema, Frei Sebastião Tauzin afirma: “E vem os banhos de mar infindáveis, as visitas futeis, os carnavais, a frequentação desses mil lugares aborrecidos, que trazem um verniz de divertimentos. Pouco a pouco é considerada pura carolice ou fraqueza supersticiosa toda reminiscencia, já não digo de piedade, mas de cousas eternas e sérias...”. TAUZIN, Frei Sebastião. Alma do nosso tempo. *A Ordem*, Rio de Janeiro. v. 19, n. 2, p. 232, fev. 1938. Sobre os banhos de mar, consultar também: BIBLIOGRAFIA. *A Ordem*, Rio de Janeiro. v. 10, n. 45-46, p. 932, nov.-dez. 1933.

hedonismo dos jovens, um princípio de paganismo que se transmitiria e se difundiria por meio das imagens sensuais nos cinemas, rádios ou espaços públicos.

Corrompendo os costumes, aumentam o estímulo, com o conseqüente enfraquecimento da reacção. E para nos convenceremos dessa acção desintegrante, basta encarar os exaggeros dos sports, a liberdade de diversões, a demolição moral traiçoeira do cinema, o nudismo desenfreado, o epicurismo de uma burguezia faustosa, obesa na sua displicencia.⁴¹⁵

Essa proliferação de comportamentos sensuais seria para os intelectuais de *A Ordem*, com a proliferação de associações ou ainda da música popular pelos rádios ou das imagens hipnotizantes no cinema, uma prova de um renascimento pagão. Em contrapartida, esforçavam-se por encontrar algum lugar em uma hierarquia comum para cada um desses objetos e indiretamente o contato das pessoas com eles, muito daquilo que Jacques Rancière entende por uma partilha do sensível.⁴¹⁶ Os desvios espirituais, no entanto, não estavam restritos a entes materiais, senão também a indivíduos espirituais sem uma fácil definição ontológica, como as imagens, os mitos não cristãos ou os novos costumes. Todas essas entidades extramundanas e antirreligiosas, como novos valores, costumes, imagens ou instituições, eram mapeadas para serem concomitantemente dispostas dentro da hierarquia espiritual.

⁴¹⁵ OTTONI, Christiano. A base philosophica da economia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 69, p. 444-445, nov. 1935.

⁴¹⁶ Segundo Jacques Rancière, toda sociedade estabelece um regulamento no sensível para dispor os limites e as fronteiras hierárquicas entre aquilo que é lícito ou proibitivo, moral e amoral, belo e feio entre outras separações. “Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes repectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha.” RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 15.

Assim o Exu⁴¹⁷ vira demônio, o banho de mar vira peraltice e os *Rotary Clubs*⁴¹⁸ viram ameaça à Igreja. A oposição entre entidades heréticas e a posterior compreensão espiritual mais abrangente podem também ser lidas nas seguintes palavras de Jorge de Lima em uma prosa poética de *Tempo e Eternidade*: “Aceito os dias com seus cinemas, seu bonds,/ seus flirts, suas praias de banho, sua atualidade. Mas deixai-me ver no meio dessa conturbação / o que está acima do tempo, o que é imutável”.⁴¹⁹

Essa disposição de figurações e representações perfaz um trabalho de controle da imaginação. Apoiando-se em parte no que afirma Luiz Costa Lima, esse controle espiritual certamente tinha um efeito de cerceamento intelectual, porém, por outro lado, também se pode localizar um trabalho de controle que é positivo e não apenas negativo. Nesse propósito, a ciência, a religião e até mesmo a constituição corporal do homem, afirma Costa Lima, revelam-no como um ser composto por infinitas carências, cujas remediações trazem sempre algum “aspecto positivo do controle [do imaginário], pois se confunde com a capacidade humana de modelar, dentro de limites, seus impulsos, inibindo ou diferindo suas necessidades e interesses. Apenas a

⁴¹⁷ Para uma crítica ao paganismo, considerado religião sensual, faltando-lhe razão, vale ressaltar a publicação do jesuíta italiano Gioacchino Ventura Di Raulica (1792-1861), em 1921, p. 37. No entanto, por mais que haja uma defesa do catolicismo e uma certa aversão ao ecumenismo, não é comum encontrar em *A Ordem* condenações às religiões afrobrasileiras. Ainda assim, como reprovação religiosa, é muito comum durante suas três primeiras décadas críticas ao espiritismo kardecista, culto que classificavam como pseudocientífico. O principal autor sobre essa questão foi Hamilton Nogueira, podendo ser observada tal opinião já no primeiro número com o artigo *Espiritismo e Ciência*, que praticamente abre a revista. NOGUEIRA, Hamilton. *Espiritismo e ciência*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n. 1, p. 5-6, ago. 1921.

⁴¹⁸ Consultar o artigo anônimo “Rotary Club”. (ROTARY..., 1930, p. 186). Os Rotarys seriam instituições fomentadoras de relações pessoais que estariam fora das determinações da Igreja com seus preceitos morais, e, sobretudo, seriam perigosas por serem tentativas de criar laços de amizade pela laicidade. Em suma, pode-se dizer que o Rotary seria uma entidade estranha, algo que corrobora com toda a investigação desta tese.

⁴¹⁹ LIMA, Jorge de; MENDES, Murilo. *Tempo e Eternidade*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935, p. 27.

partir de sua natureza carente que os homens se distinguem dos animais.”⁴²⁰

Por sua vez, Romualdo Dias investigou como o catolicismo do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* procurou expandir sua autoridade mediante uma gestão das imagens, tendo por escopo a distinção do destoante e a remediação pela postulação de hierarquias. Para o autor,

os cultores do tal modelo de autoridade focalizam o princípio de unidade como o paradigma fundamental para diagnosticar o mal, isto é, para explicar desobediências e revoltas e, também, pra indicar o remédio no reordenamento dos grupos sociais e no cultivo da submissão individual. Percebemos ainda como o apelo à unidade se faz também pelo recurso a imagens. É como se atribuíssem a estas as características necessárias para um instrumento de controle de massas.⁴²¹

Ou seja, a disposição das novas entidades do século XX na hierarquia de valores ensejada pela ensaística católica de *A Ordem* apresentava-se conforme uma dupla função: de reação (negativa) e redisposição (afirmativa). Tratava-se de tomar a entidade desviante e encontrar nela um lugar próprio no escalonamento que iria da virtude ao pecado, em uma função não simplesmente de censura tal como a palavra é aplicada no senso comum, como proibição, mas principalmente como uma qualificação positiva ou uma designação moral suplementar, tal como era em tempos pré-modernos conforme esclareceu recentemente a tese de Alexandre Nodari.⁴²² Essa função de encontro de entidades

⁴²⁰ COSTA LIMA, Luiz. *O controle do imaginário & afirmação do romance: Dom Quixote, As relações perigosas*, Moll Flanders, Tristan Shandy. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 181.

⁴²¹ DIAS, Romualdo. *Imagens de Ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 144.

⁴²² A tese de Alexandre Nodari demonstrou que o trabalho de censura, isto é, a definição dos lugares de cada um dentro de uma hierarquia sempre esteve relacionada com o trabalho de censeamento. Ou seja, no censo em tempos romanos eram relacionados todos os cidadãos para em seguida receberem um enquadramento típico, que lhes atribuía também papéis sociais definidos e campos possíveis de atuação. Segundo Nodari, o poder de afirmar a conveniência ou não de qualquer atividade ou costume de acordo com uma

desviantes concomitante a uma tipificação moral é muito comum na própria ideia de crítica literária, a exemplo da mensal *Chronica Literaria* de *A Ordem*, inicialmente sob a responsabilidade de Prudente de Moraes Neto e posteriormente de Jonathas Serrano, à época também professor do colégio Pedro II do Rio de Janeiro. Este colunista chegou mesmo a cunhar, em uma crítica sobre os livros *Suor* e *Cacau* de Jorge Amado, o que chamou de nudismo léxico, a saber, a deficiência estética de quando o autor tudo expressa sem nenhuma forma de controle.

Caminharemos, então, para essa época de nudismo lexico, em que tudo se dirá, a quaesquer olhos e ouvidos, de qualquer sexo ou idade, em termos de qualquer camada social? [...] É um erro, em literatura, suppor que se deva dizer tudo, contar tudo, sem limites nenhuns. Arte é selecção. Quantitativa e ‘qualitativamente’. O Sr. Jorge Amado, que é, sem favor, um artista, dotado de intenso poder evocativo e de emotividade notavel, parece não aceitar essa verdade elementarissima de esthetica. No dialogo inclue ‘tudo’, sem excepção. E nas scenas...⁴²³

Em suma, a crítica literária vista neste momento entre 1929 e 1936 em *A Ordem*, parte da concepção de que as imagens e a própria profusão verbal descontrolada levariam diferentes grupos sociais a impressões inapropriadas, perfazendo uma ameaça à vida comunitária e à integridade espiritual nacional. A arte em sua melhor forma evitaria o nudismo lexical, seria seletiva, perfazendo discursos sintéticos ou

hierarquia moral constituía o trabalho por excelência da censura, algo que persistiu, passou pela medievallidade como censura espiritual e continuou até a modernidade, embora com outros nomes. Assim, “a censura é o poder (espiritualizante) que opera a passagem da violência à “idealização”, da coerção física à moralidade, da força à valoração imagética. É o poder censório que garante a eufemização da hierarquia, sua conversão em ascese valorativa, a com-formação dos sujeitos, a sua adaptação (o acostumar-se) a uma forma político-moral.” NODARI, Alexandre. *Censura: ensaio sobre a servidão imaginária*. 2012. Tese. (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012, p. 223.

⁴²³ SERRANO, Jonathas. Letras contemporâneas: Jorge Amado — “Cacau” (2ª edição) — “Suór” (Ariel, Ed. — Rio — 1934). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 134-135, fev. 1935.

transmitindo imagens incapazes de desestabilizar a moral cristã. Por tal motivo, a arte irresponsável ou os comportamentos desviantes constituiriam perigos tão ameaçadores quanto as ideologias políticas dos anos trinta⁴²⁴, razão pela qual seria urgente não apenas a ordenação do natural, mas também a ordenação da sobrenaturalidade, tal como se encontra na epígrafe presente em todas as capas da revista, logo abaixo do título:

*L'ordre est la loi du monde naturel et du monde
surnaturel*⁴²⁵
Ernest Hello

⁴²⁴ “Assiste o mundo contemporâneo á tradução em actos de varios erros de hontem, a principio julgados porventura simples devaneios de philosophos ou theorias incapazes de seduzir as massas. Taes, entre outros, o communismo, o laicismo integral, o amor livre, o nudismo absoluto... Que nos reserva ainda o seculo XX nesta serie?” SERRANO, Jonathas. *Chronica Literaria*: D. João Becker... *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 367, nov.-dez. 1933.

⁴²⁵ Tradução: “A Ordem é a lei do mundo natural e do mundo sobrenatural.”

4. A GUERRA SANTA (1936-1938)

4.1. Rupturas e intercâmbios

A partir de 1936, a deflagração da Guerra Civil Espanhola⁴²⁶ será motivo para uma cisão interna entre os próprios intelectuais católicos: de um lado estiveram aqueles mais voltados à conservação a qualquer custo do *status quo* na moral e na defesa dos regimes autoritários, em contraposição a outros, que procurarão separar a religião do nacionalismo extremado emergente no mundo, os quais também não eram categoricamente avessos às mudanças da sociedade. Essa confrontação entre intelectuais católicos tradicionalistas e outros de tendência mais reformista e democrática será manifesta em avatares específicos em diferentes contextos nacionais. Não obstante, é possível, desde já, demonstrar que, a partir de 1936, será percebida uma maior inflamação nos ânimos e posicionamentos mais claros em matéria de fé ou de arte. Dentro desse contexto mais geral, a atividade do intelectual deixa de ser considerada eminentemente como especulação para passar a ser posta como *força*.⁴²⁷ A grande curiosidade é que essa repentina tomada de posição manifestou-se muito pouco sobre a decretação de estado de exceção no Brasil com a criação do Estado Novo em 1937 por

⁴²⁶ O conflito iniciou-se com um levante dos militares rebeldes aliados a forças conservadoras em 17 de julho de 1936 e se estendeu até 1º de abril de 1939, mantendo-se em guerrilhas e campos de concentração na Galiza por décadas. De um lado, havia os republicanos, de tendência socialista, que tinham sido eleitos legitimamente nas eleições de fevereiro de 1936 com o apoio dos anarquistas. De outro, os nacionalistas, que se aliaram aos alemães, que tomaram o poder à força pelo Marrocos até entrar na parte europeia pelo sudoeste. Ao final do conflito, estima-se a morte de 500.000 pessoas. Cf. GARCIA DURAN, Juan. *La guerra civil española: fuentes, archivos, bibliografía y filmografía*. Barcelona: Crítica, 1985.

⁴²⁷ Essa tendência será marcante em ensaios como: COUTINHO, Afranio. A aventura poética contemporânea: a propósito de Rimbaud de Daniel-Rops. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 78-79, p. 38-42, ago.-set. 1936; KOHNEN, Frei Mansueto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 339-363, nov.-dez. 1936; ou TAUZIN, Frei Sebastião. Alma do nosso tempo. *A Ordem*, Rio de Janeiro. v. 19, n. 2, p. 225-237, fev. 1938. Esses textos serão trabalhados detalhadamente no tópico seguinte.

Getúlio Vargas.⁴²⁸ E esse silêncio não era sinônimo de censura ou pressão política às opiniões de *A Ordem*, haja vista que, entre 1936 e 1938, os artigos que tratavam de condenações ao comunismo aumentam em quantidade e em severidade em suas publicações, o que também lhes garantia certa aproximação ideológica com o regime político instaurado.⁴²⁹

O maior motivo para o surgimento repentino de posicionamentos militantes individuais, por sua vez, deu-se principalmente em relação à situação de guerra interna na Espanha, travada entre os republicanos, de direção esquerdista que, ao princípio do conflito, controlavam a maior parte do país, e os nacionalistas, que foram às armas para tomar o poder à força.⁴³⁰ A posição de muitos grupos de direção católica, como a *Action Française* de Charles Maurras (não confundir com *Action Catholique*), a *Ação Católica* no Brasil ou a *Acción Católica* na Argentina, foi, a princípio, unânime em condenar a esquerda assim como o anarquismo na Espanha desde o princípio da década de trinta. Esse direcionamento condizia com a forte oposição manifestada entre o conservadorismo político da Igreja espanhola e aquele dos ataques cometidos por alguns grupos anarquistas a templos católicos.⁴³¹ Outrossim, a esquerda espanhola era condenada de um modo geral por seu laicismo, cujos maiores líderes eram Alcalá Zamora, presidente eleito em 1931, e Manuel Azaña, presidente eleito em 1936.⁴³²

O próprio pontífice Pio XI, fomentador da atuação e da organização do trabalho dos leigos na Igreja, como as Ações Católicas

⁴²⁸ Mônica Pimenta Velloso argumenta que o período de maior engajamento da revista justamente se dá em uma época de aproximação entre a Igreja e o Governo Vargas. “É a partir de 1935, que o discurso passa a refletir maior engajamento na ordem política, na medida em que discute, de maneira mais enfática, temas como a educação, ação católica, combate ao comunismo, o que é reflexo da crescente participação da Igreja no Governo Vargas.” VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 158, jul.-set. 1978.

⁴²⁹ Cf. VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul.-set. 1978.

⁴³⁰ Sobre detalhes específicos do conflito: BEEVOR, Antony. *A Batalha pela Espanha*. Tradução de Maria beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2007.

⁴³¹ Sobre a Igreja na Guerra Civil Espanhola: RAGUER, Hilari. *La pólvora y el incenso: la Iglesia y la guerra civil española*. Barcelona: Península, 2001.

⁴³² Cf. GARCIA DURAN, Juan. *La guerra civil española: fuentes, archivos, bibliografía y filmografía*. Barcelona: Crítica, 1985.

pelo mundo, teve uma atuação muito persistente na condenação do comunismo e na manutenção de relações estáveis com os governos de Hitler ou Mussolini. Segundo Mainwaring,

Numa importante encíclica emitida em 1937, Pio XI condenava o comunismo como sendo intrinsicamente errôneo, e por toda a Europa a Igreja alinhou-se às forças conservadoras nos anos 20 e 30. Somente depois dos fascistas terem tentado suprimir a Igreja foi que a instituição começou a fazer críticas contra Mussolini e Hitler. Na Espanha, os bispos insistiam para que os católicos apoiassem as forças de Franco.⁴³³

A revista *A Ordem*, dentro desse contexto, profundamente marcada pela visão tradicionalista e favorável à hierarquia eclesiástica de Dom Sebastião Leme, geralmente apresentava ao final uma pequena nota sobre o conflito armado espanhol na coluna *Registro*, dedicada justamente a discussões políticas. Em geral, essas notas se posicionaram de modo bastante eloquente em favor dos avanços dos nacionalistas e da intervenção de Portugal, Itália e Alemanha, contra a política de Moscou no país ibérico.

Não temos receio de afirmar que foi o braço de Moscou que operou a subversão da ordem na Hespanha, tornando inevitável a reacção armada dos nacionalistas, tanto para aniquilar a Religião naquella paiz, como para transformal-o em base das operações soviéticas no occidente europeu. Deste modo a intervenção italiana e germânica se justificam. E si as demais nações da Europa não estivessem submersas no mais criminoso egoismo, todas estariam ao lado de Portugal, da Italia e da Allemanha empenhadas em extinguir na Hespanha o surto da peste societiva, que constitue uma ameaça para todo o mundo civilizado.⁴³⁴

⁴³³ MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 43-44.

⁴³⁴ REGISTRO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81, p. 466-467, nov. 1936.

Essa cobertura da coluna política *Registro* era de autoria de Perilo Gomes, que, mesmo tendo sido codiretor da revista, publicou poucos textos com alguma identificação autoral, de modo que seus escritos normalmente pretendiam ser considerados opiniões do próprio editorial, assim como as aberturas eram escritas quase sempre por Alceu Amoroso Lima. A revista, no entanto, não se negou a publicar artigos que divergiam dessa opinião política, especialmente aqueles que tratavam de criticar os exageros de violência cometidos pelas tropas nacionalistas na Espanha ou em reconhecer que o socialismo possuiria certas ideias cristãs. Segundo Paulo Damasco, pseudônimo de Osmar Gosmes, “O socialismo é, em tese, condenado pela Igreja. Essa condenação formal, porém, não impede que se reconheçam entre os erros que o socialismo professa, algumas verdades aceitáveis.”⁴³⁵ Essas pequenas aberturas em relação a um prévio dogmatismo vão aos poucos tornando-se cada vez mais comuns até o ponto de tornar a posição da revista bastante complexa e até dúbia com relação à Guerra Civil Espanhola.

Essa ambiguidade, em parte, deve muito à surpresa dos intelectuais católicos brasileiros com a tomada de posicionamento político por parte de Jacques Maritain claramente em favor da democracia, das causas sociais e da separação entre Estado e Igreja. O pensador francês, por volta de 1936, já era muito respeitado pelos autores da revista *A Ordem*, tendo ele próprio publicado nela em algumas ocasiões. Ainda assim, o autor era lido na América do Sul tão somente como o teólogo e filósofo⁴³⁶ que, entre outras facetas, havia teorizado sobre a estética medieval, os graus do saber ou sobre o tomismo. Por sua vez, o Maritain filósofo da política e autor do livro *Humanisme Integral*⁴³⁷ não foi imediatamente conhecido. Essa obra, de 1936, foi a compilação de cursos ministrados em 1934 na cidade espanhola de Santander e constituiu um grande ponto de virada do filósofo, que passava então a defender uma separação produtiva entre Estado e Igreja, condenar os regimes autoritários e reconhecer a necessidade de se fundar uma política na discussão democrática. Essas ideias já haviam causado certo estranhamento em setores católicos mais tradicionais no cenário europeu, que o acusavam de certo

⁴³⁵ DAMASCO, Paulo. A Igreja e o socialismo violento ou moderado. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 33, jan. 1937.

⁴³⁶ Cf. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003, p. 70-71.

⁴³⁷ MARITAIN, Jacques. *Humanisme integral: Problèmes temporels spirituels d'une nouvelle chrétienne*. Paris: Fernand Aubier, 1936.

direcionamento socialista.⁴³⁸ Seu posicionamento de condenar o franquismo e as atrocidades que ocorriam na Espanha chegaram até a ser vistos como traição pelos mais ortodoxos a partir de 1936. Essa sua moderação política era derivada certamente estava a par de sua teologia tomista, mas também era fruto de uma maior abertura do filósofo às discussões políticas mais concretas, o que vai lhe conferir muitos adeptos e a provocar muitas polêmicas na França e também na América do Sul, especialmente após sua viagem à Argentina para palestrar no segundo semestre de 1936, após uma rápida passagem pelo Rio de Janeiro.⁴³⁹

Em sua escala no Rio, o filósofo francês encontrou Alceu Amoroso Lima e proferiu duas conferências em 20 de Outubro de 1936,⁴⁴⁰ a primeira intitulada *Action et Contemplation*, realizada no Palácio do Itamaraty, e a segunda, *Freud et la Psychanalyse*, na Academia Brasileira de Letras. Após essa passagem rápida pelo Brasil, o filósofo seguiu para Buenos Aires após outra escala em Montevidéu. O impacto da real dimensão das posições de Maritain foi sentido aos poucos no Brasil. O próprio Alceu Amoroso Lima chega a admitir que sua posição mais voltada à democracia e ao diálogo político deu-se mais propriamente com a descoberta efetiva de *Humanisme Integral* em alguma data entre 1938 e 1939, o que afirma ter sido para si uma segunda conversão.⁴⁴¹ Esse livro foi posteriormente traduzido por Afrânio Coutinho em 1941, intelectual que acompanhava com curiosidade e afimco o movimento de ideias católicas de tendência mais libertária, como em Maritain, Daniel Rops e outros que participavam de

⁴³⁸ Cf. POZZEBON, Paulo Godoy. *Fundamentos do pensamento democrático de Jacques Maritain*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação Filosofia, UNICAMP, 1996, p. 15.

⁴³⁹ Cf. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003.

⁴⁴⁰ Cf. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003, p. 113.

⁴⁴¹ “Foi um verdadeiro renascimento. E podemos dizer que a nossa geração deve esse renascimento sobretudo aos ensinamentos de Jacques Maritain. O fenômeno se reproduziu por toda a América Latina.” LIMA, Alceu Amoroso. Jacques Maritain por Alceu Amoroso Lima. In: CUNHA LIMA, Jorge da; PUSSOLI, Lafaiete. *Presença de Maritain: testemunhos*. São Paulo: LTR, 1995, p. 50.

revistas francesas como *Esprit*, a exemplo de seu diretor Emmanuel Mounier.⁴⁴²

Houve uma recepção bastante calorosa de Maritain no Brasil em 1936, a qual se repetiu na revista *A Ordem*, que publicou uma entrevista com o autor no mesmo ano e, ainda que tenha cada vez mais gerado surpresa em sua tentativa de separar o catolicismo do conservadorismo ou das políticas de extrema direita, a revista passou a acatar aos poucos e sem maiores choques as ideias de Maritain. Consequentemente, em um processo lento, porém contínuo, passa a adotar uma atitude mais condenatória dos regimes antidemocráticos e, em contrapartida, um posicionamento mais aberto às causas de cunho social. Essa tendência também foi percebida por Cândido Moreira Rodrigues, para quem tanto a perseguição à Igreja Católica pelos Nazistas quanto a tentativa de levante Integralista no Brasil fizeram com que, a partir de 1938, os intelectuais do *Centro Dom Vital* passassem a condenar a extrema direita. Ao mesmo tempo, alguns jovens escritores como Afrânio Coutinho ou Silvio Elia já começavam a disseminar as ideias mais democráticas de Maritain.⁴⁴³ Logo após a vinda de Maritain, Nelson de Almeida Prado já escreve em *Vida* o artigo *Caracter Social do Catolicismo*.⁴⁴⁴ Em 1937, por exemplo, Silvio Elia afirma, com base na defesa de Maritain da pessoa, uma Idade Nova na qual deveriam trabalhar cristãos e não cristãos: “É para que ela de fato se realize que se devem congregar entre nós cristãos e não-cristãos, embora simpatizantes.”⁴⁴⁵ Acerca desse momento, Guerreiro Ramos, que chegou a militar em favor do Integralismo, dá um depoimento em 1946 que o coloca também entre os jovens que se entusiasmaram ao primeiro contato com a filosofia de Maritain, por volta de 1938:

Quando há dez anos passados, a geração a que pertenço tomava consciência de si mesmo,

⁴⁴² Afrânio Coutinho e Guerreiro Ramos “foram companheiros de geração, partilharam do mesmo ambiente intelectual e beberam das mesmas fontes: a revista católica francesa *Esprit*, as obras de Jacques Maritain e Daniel Rops.” OLIVEIRA, Lucia Lippi. *Caminhos cruzados: trajetória individual e geração*. Rio de Janeiro: FGV, 1988, p. 18.

⁴⁴³ Cf. RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica, 2005, p. 180-209.

⁴⁴⁴ PRADO, Nelson de Almeida. *Caracter Social do Catolicismo. Vida*. Rio de Janeiro, n. 30, p. 2, set.-out. 1936.

⁴⁴⁵ ELIA, Silvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 158, fev. 1937.

encontrava-se entre dois ódios políticos, o fascismo e o comunismo. Eram estas as duas correntes que nos acenavam com o ensejo de pôr termo à nossa perplexidade, uma vez que a posição democrática, representada então, por vozes isoladas, não possuía nem consistência, nem volume social para polarizar nossa juventude. Foi neste período que encontramos Maritain.⁴⁴⁶

A vinda de Maritain pode ser entendida como um ponto de virada que veio trazer mais inquietudes do que novas certezas, de modo que setores da intelectualidade católica passaram a desconfiar de seus próprios posicionamentos. Se essa atitude de autoquestionamento tocou primeiramente os mais jovens, como Guerreiro Ramos ou Afrânio Coutinho, que eram baianos e não tão próximos do *Centro Dom Vital* do Rio de Janeiro, outros ainda continuavam bastante ortodoxos com relação à Espanha e a si mesmos, como se nota na coluna *Registro* de Perillo Gomes ou até da parte de Alceu Amoroso Lima, que publicou em 1936 o livro *Indicações*, no qual sugeria aos católicos a aproximação ao Integralismo. Mas, de um modo geral, logo após esse momento, como foi dito, os autores começam a adotar uma posição mais moderada ou cautelosa quanto ao apoio a movimentos conservadores na Igreja ou de extrema-direita na política internacional.

Por outro lado, um estudo comparativo feito entre as revistas culturais *A Ordem* e *Criterio*, de Buenos Aires, demonstra ter havido da parte dos brasileiros uma menor exaltação quanto ao conflito espanhol. Obviamente, a Argentina é um país com laços históricos mais diretos com a Espanha do que o Brasil, mas, mesmo assim, o exame da revista *Criterio* não demonstrou haver apenas uma diferença numérica quanto a textos que apoiaram os nacionalistas espanhóis. Na Argentina, periódicos como *Criterio* e posteriormente *Sol y Luna* elaboraram um ideário de hispanismo que abarcava temas políticos, estéticos e antropológicos que não teve paralelo no Brasil. Apenas a título de ilustração, em julho de 1937, o então celebrado poeta português Correia d'Oliveira esteve no Brasil e proferiu palestras no *Centro Dom Vital* que foram publicadas em *A Ordem*, assim como outros poemas que homenageavam o visitante. Mesmo assim, tal encontro não gerou ânsias nacionalistas ou lusitanistas dignas de comentário. Muito pelo contrário,

⁴⁴⁶ RAMOS, Alberto Guerreiro. Presença de Maritain. In.: *Jacques Maritain*. Afrânio Coutinho (Org.). Rio de Janeiro: Agir, 1945, p. 130.

poetas como Jorge de Lima, Augusto Frederico Schmidt ou Durval de Moraes afirmaram a amizade entre os dois países, mas sem maiores pretensões. Da parte dos intelectuais ligados aos *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires, o hispanismo e um enaltecimento do jesuitismo foram muito difundidos nos ensaios de *Criterio*, especialmente após a deflagração da guerra civil na antiga metrópole e, posteriormente, após o final do conflito, no projeto editorial da revista *Sol y Luna*, dirigida por José Carlos Goyene e com uma participação ativa de Ortega y Gasset.⁴⁴⁷ José Maria de Estrada, por exemplo, ao defender de maneira apaixonada o regime alemão, mesmo quando este já perseguia a Igreja, afirma apoiar a “Revolução espanhola” por se tratar de uma defesa da fé pelo sangue, sendo, por isso, a mais católica das nações.

Não é, porém, por casualidade ou simples conveniências nacionais que a Revolução espanhola teve um tratamento amistoso com as revoluções de outros países, senão porque estas se encontram dentro de seu próprio caminho. Todas pertencem à mesma revolução iniciada por Mussolini, mas que remontavam — por obra da Graça, que nunca abandonou a Espanha — às verdades eternas de nossa fé. Há uma íntima relação entre essas revoluções ou entre essas manifestações distintas de uma mesma revolução, existindo a possibilidade, e, em um certo modo, a urgência, de estabelecer entre elas uma complementação mútua. A Espanha foi tocada pela melhor parte, ou seja, a de dar testemunho da Fé com seu sangue; quicá a França seja a que restaure a inteligência em seu prístimo equilíbrio, como a Itália deu nova vida aos grêmios e

⁴⁴⁷ Entre outros artigos de *Criterio* que tratam do hispanismo: FRANCESCHI, Gustavo. Hispanismo. *Criterio*. Buenos Aires, n. 712, p. 173-175, 23. out. 1941; FUNES, José Maria. Fusión de sangre en la colonización española. *Criterio*. Buenos Aires, n. 45, p. 347-349, 10. out. 1936. Em *Sol y Luna* destacam-se: RAMOS, Juan P. La cultura española y la conquista de America. *Sol y Luna*. Buenos Aires, n. 9, p. 29-48, dez. 1942; ESPEZA, Alberto. El império español. *Sol y Luna*. Buenos Aires, n. 9, p. 68-87, dez. 42.

corporações, enquanto a Alemanha se propõe a organizar politicamente o mundo ocidental.⁴⁴⁸

A visita de Maritain à América do Sul também teve consequências muito diferentes entre Brasil e Argentina. No Brasil, houve uma recepção festiva sem maiores aprofundamentos doutrinários e, por conseguinte, praticamente não causou grande polêmica. Na Argentina a situação foi diferente. O filósofo chegou em 15 de agosto em Buenos Aires e terminou suas atividades oficiais em 14 de outubro. Durante esses dois meses, palestrou em oito oportunidades nos *Cursos de Cultura Católica*, organizados pelos intelectuais de *Criterio*.⁴⁴⁹ No entanto, as novas posições de Maritain, praticamente desconhecidas pelos católicos argentinos, não foram bem recebidas, resultando inclusive em desavenças públicas sérias, destacando-se uma discussão pública com o religioso Leonardo Castelani. Ao final, Maritain consegue desagradar até mesmo os mais moderados dos *Cursos de Cultura Católica*, como Atilio Dell'Oro Maini, que era diretor de *Criterio* em seus primeiros anos (1928-1932), justamente o tempo mais criativo da publicação, quando contava com participações regulares de Jorge Luis Borges ou Ernesto Palacio. Conforme Compagnon:

Alguns dos mais fiéis correspondentes de Maritain entre os anos 1925 e 1935 se afastam dele após o fim de sua viagem: é o caso de Dell'Oro Maini, de Casares e da maior parte dos membros dos CCC, que renunciam completamente às relações

⁴⁴⁸ ESTRADA, Jose Maria de. La recuperación de las cosas. *Sol y Luna*. Buenos Aires, n. 7, p. 60-76, abr. 1942, tradução nossa. Original: “No es, sin embargo, por casualidad o por simples conveniencias nacionales que la Revolución española ha tratado amistad con las revoluciones de otros países, sino porque éstas se encuentran dentro de su misma línea. Todas pertenecen a la misma revolución iniciada por Mussolini, pero qui perduraban — por obra de la Gracia, que nunca abandonó a España — las eternas verdades de nuestra fe. Hay una íntima relación entre esas revoluciones o entre esas manifestaciones distintas de uma misma revolución, existiendo la posibilidad y, en cierto modo, la urgencia de establecer entre ellas una complementación mutua. A España le ha tocado, sin duda, la mejor parte, o sea la de dar testimonio de la Fe com su sangre; quizá sea Francia la que restaure la inteligencia en su prístimo equilibrio como Italia ha dado nueva vida a los gremios y corporaciones, mientras Alemania se propone organizar politicamente el mundo occidental.”

⁴⁴⁹ Cf. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003.

personais que mantinham com o filósofo. Pois a viagem de 1936 também termina com a recepção uniformemente consensual que prevalecia até então, o que converteu alguns maritainianos de primeira ordem em detratores do filósofo de Meudon.⁴⁵⁰

Essa conversão em massa de seguidores a detratores, por sua vez, criou para Maritain novas amizades e novos âmbitos de difusão de seu pensamento, assim como de outras correntes católicas de pensamento mais democratizantes, como o personalismo de Emmanuel Mounier. Já no final de sua viagem, em 6 de outubro, Maritain profere a palestra *À propos de la Lettre sur l'indépendance* para o grupo *Sur*, dirigido por Victoria Ocampo, a qual conseguiu fazer de seu periódico uma revista renomada mundialmente, com participações de Jorge Luis Borges, André Breton, Roger Caillois, Guillermo de Torre, Ortega y Gasset, entre muitos outros intelectuais mundialmente respeitados. Não só o filósofo demonstra certa empatia pelo grupo, como também criará laços com ele para toda sua vida, sendo posteriormente *Sur* a principal publicação na Argentina aberta para autores como Nicolas Berdiaeff, Georges Bernanos, Emmanuel Mounier, além de Maritain. No mais, seu pensamento irá se difundir de maneira muito interessante em intelectuais como Guillermo de Torre, com seu texto *La Revolución Espiritual y el movimiento personalista*,⁴⁵¹ de 1938, ou com o artigo *La jerarquía de los seres*,⁴⁵² de Roger Caillois, de 1942. Por fim, a própria Victoria

⁴⁵⁰ COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003, p. 119, tradução nossa. Original: “Certains des plus fidèles correspondants de Maritain des années 1925-1935 s'éloignent à la suite du voyage: c'est le cas de Dell'Oro Maini, de Casares et de la majeure partie des membres des CCC qui renoncent complètement aux relations personnelles qu'ils entretenaient avec le philosophe. Car le voyage de 1936 met également fin à la réception uniformément consensuelle qui prévalait jusque-là, et convertit quelques maritainiens de la première heure en detracteurs du philosophe de Meudon.”

⁴⁵¹ TORRE, Guillermo de. *La Revolución Espiritual y el movimiento personalista*. *Sur*. Buenos Aires, n. 44, p. 37-64, mai. 1938. “En vísperas de uma hecatombe multiplicada, a las puertas del Apocalipsis, reconozcamos que el personalsimo habrá sido la última tentativa intelectual de salvación. Y auguremos que quizá pueda ser la reserva para reconstruir lo que quede en la mañana poscatastrofica.” (p. 64).

⁴⁵² CAILLOIS, Roger. *La jerarquía de los seres*. *Sur*. Buenos Aires, n. 95, p. 31-44, ago. 1942.

Ocampo, de tendência bastante liberal, não fica imune aos ideais de Maritain, e, quando a revista *Criterio* atacou, em agosto de 1937, o editorial de *Sur* por considerá-lo de esquerda,⁴⁵³ sua diretora responde em sua revista que a posição de *Sur* era a única autenticamente cristã. Ela, além disso, afirma que se ser comunista consiste em defender a liberdade e a justiça social, então eles não teriam problemas em ser chamados de comunistas.⁴⁵⁴ No mais, também afirma que defendiam uma política espiritualizada: “interessa-nos a política apenas quando está vinculada com o espiritual. Quando os princípios cristãos, os próprios fundamentos do espírito aparecem ameaçados por uma política, então levantamos nossa voz.”⁴⁵⁵ O editorial de *Sur*, logo em 1937, demonstra que ela foi a revista mais comprometida com as ideias de Maritain na América do Sul, reivindicando, para tanto, o espírito, de fundamento cristão, como um valor central para uma política correta.

É possível concluir ter havido uma situação paradoxal nesse contexto tendo em vista que os escritores que eram mais repetidamente referências intelectuais para os intelectuais de *A Ordem* terão na Argentina uma participação mais frequente e efetiva em *Sur*, de direção liberal, do que no periódico da Ação Católica Argentina, *Criterio*. No Brasil, por sua vez, não houve a mesma intransigência em favor de uma defesa incondicional dos nacionalistas espanhóis ou do catolicismo tradicionalista, como se fosse o caso de uma Guerra Santa.

Boa parte da polêmica argentina com Maritain em 1936 deve-se a sua proximidade com o *Front Populaire* na França, coalizão de partidos de esquerda que governou o país entre 1936 e 1938. Assim como

⁴⁵³ Este posicionamento está no editorial do número de 18 de agosto de 1937 de *Criterio*. Ao mesmo tempo que defende um nacionalismo forte, critica o fato de Maritain ter publicado sua *Lettre sur l'indépendance* em *Sur*, que seria de esquerda. Após a publicação de uma carta de protesto de Maritain ao editorial de *Criterio*, a mesma revista afirma: “*Si Ud. Hubiera publicado sus artículos en Francia o en algún outro país europeo, no se habría producido entre nosotros un revuelo en torno a sus afirmaciones. Pero Ud. Admitió que se supiera en Buenos Aires su posición, y escogió para ello una revista como Sur, cuyo valor literario no pongo en duda, pero cuya orientación es francamente de izquierda.*” POSICIONES. *Criterio*. Buenos Aires, n. 493, p. 350, 12. ago. 1937.

⁴⁵⁴ POSICIÓN DE SUR. *Sur*. Buenos Aires, n° 35, p. 7, ago. 1937.

⁴⁵⁵ POSICIÓN DE SUR. *Sur*. Buenos Aires, n° 35, p. 7, ago. 1937. “nos interesa la cosa política sino cuando está vinculada con lo spiritual. Cuando los principios cristianos, los fundamentos mismos del espíritu aparecen amenazados por una política, entonces levantamos nuestra voz.”

Maritain, houve outros intelectuais católicos de revistas mais abertas às reivindicações populares, como *Esprit* e principalmente *Sept*. No Brasil, a coluna *Registro*, de *A Ordem*, muitas vezes muito conservadora, chegou a recomendar a leitura de *Sept*.⁴⁵⁶ Mas, é bem verdade que, a partir de 1937, quando da viagem de Alceu à Argentina, é em *Criterio* que este terá espaço⁴⁵⁷, muito embora muitos autores brasileiros, entre eles alguns ligados ao *Centro Dom Vital*, como Murilo Mendes ou Jorge de Lima, tenham tido participações em *Sur* após alguns anos.⁴⁵⁸

4.2. O jovem guerreiro morto

No mesmo momento em que eram trazidas as notícias dos avanços dos nacionalistas frente aos republicanos em *A Ordem*, especialmente na coluna *Registro*, passam também a ser publicados textos que tematizavam os jovens soldados da geração anterior, os quais morreram na então Grande Guerra entre 1914 e 1918. No ensaio *O Anti-Christo e Christo: Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta*, publicado em dezembro de 1936 por Frei Mansueto Kohnen, a rebeldia

⁴⁵⁶ “Nós, enquanto as circunstancias não nos permitem fundar um jornal como esse, no Rio, não nos fartamos de recomendar a leitura de ‘Sept’, quando menos para que se possa fazer uma ideia segura dos fatos mundiais que mais vivamente nos interessam.” REGISTRO. *Sept* e a frente popular francesa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 281, mar. 1937.

⁴⁵⁷ A partir de sua visita a Argentina em 1937, o autor publicou na revista *Criterio* os seguintes artigos: ATHAYDE, Tristán de. Las edades del hombre: la madurez. *Criterio*, Buenos Aires, ano X, n. 510, p. 346-348, 9. set. 1937; ATHAYDE, Tristán de. Las edades del hombre: la madurez. *Criterio*, Buenos Aires, ano X, n. 511, p. 373-375, 16. dez. 1937; ATHAYDE, Tristán de. El ocase de la vida. *Criterio*, Buenos Aires, ano XI, n. 535, p. 108-111, 2. jun. 1938; ATHAYDE, Tristán de. El Orden Social. *Criterio*, Buenos Aires, ano XV, n. 737, p. 378-382, 16. abr. 1942; ATHAYDE, Tristán de. El Orden Social. *Criterio*, Buenos Aires, ano XV, n. 738, p. 400-403, 23. abr. 1942; ATHAYDE, Tristán de. Adan y Eva. *Criterio*, Buenos Aires, ano XVI, n. 803, p. 275-278, 22. jul. 1943; ATHAYDE, Tristán de. Adan y Eva. *Criterio*, Buenos Aires, ano XVI, n. 804, p. 298-302, 29. jul. 1943.

⁴⁵⁸ É possível destacar a publicação de um trecho de *Motivos de Mira Celi* no periódico: LIMA, Jorge de. Motivos de ‘Mira Celi’. *Sur*, Buenos Aires, ano XII, n. 93, p. 18-27, jun. 1942, assim como a edição de um número inteiro sobre o Brasil em setembro de 1942, com poemas de Manuel Bandeira, Vinícius de Moraes, Murilo Mendes, Carlos Drummond de Andrade, Augusto Frederico Schmidt, entre outros autores.

de pensadores antimetafísicos como Nietzsche passa a ser considerada como uma etapa crucial para uma posterior recuperação da espiritualização pessoal. O autor ilustra a descoberta de São Francisco após uma juventude anarquista pelo poeta alemão Reinhard Johannes Sorge, convertido ao catolicismo pouco antes da Primeira Guerra Mundial e morto nos *fronts* durante o conflito em 1916, com apenas vinte e quatro anos. O texto começa com uma tradução de um trecho de *A vitória de Cristo (Der Sieg des Christos)*, texto publicado apenas em 1924:

Porque se ouve em vossas escolas sómente de uma coisa e nada de outra? Ó vós fariseus! As forças da physica e os algarismos da historia darão á vossa juventude o diploma de maturidade, mas o nome do Santo de Assis jamais chegou a meus ouvidos. Que venha sobre vós a culpa, si offereceis pedras; mas Deus nos pôz a fome do pão (espiritual) em nossos corações.⁴⁵⁹

Kohnen destaca no fragmento traduzido de Sorge uma condição de tudo ou nada, em uma polarização entre o heroísmo da juventude que deseja se espiritualizar frente a um fariseísmo daqueles que se ocupariam de ensinar. Sorge em sua prosa poética destaca a fome por pão espiritual, com uma alusão clara a *Mateus*, 4, 4, ou seja, uma ânsia juvenil e violenta por uma integridade espiritual. Mesmo assim, Kohnen dirige o ensaio para destacar um valor positivo a partir do drama pessoal do poeta que passa por reconhecer o valor do irracionalismo e, em seguida, postular o retorno à fé pela própria força da rebeldia. A partir da vida do poeta, procura afirmar que, para toda a atividade intelectual, também valeria seu exemplo, no sentido de que quando a razão estivesse prescrita já não se trataria da parte dos católicos de buscar voltar à razão de outrora e tampouco negar completamente a racionalidade. Diz Kohnen: “ante a concepção e a opção do racionalismo burguez do seculo passado e da geração antiga, accentua-se mais o homem vivo, total, integral, vital ante o typo racionalista.”⁴⁶⁰ O jovem de espírito

⁴⁵⁹ SORGE, Reinhard Johannes. *Der Sieg des Christos*. *apud* KOHNEN, Frei Mansueto. *O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 81-82, p. 339, nov.-dez. 1936.

⁴⁶⁰ KOHNEN, Frei Mansueto. *O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 348, nov.-dez. 1936.

inflamado pela graça não oporia um irracional ou um novo racionalismo à perda de sentido que acometia seu mundo, mas uma proximidade aos mistérios cristãos, que não seriam, para Kohnen, nem antirracionalis nem arracionais, mas super-racionais. Esses mistérios seriam realidades concretas e apenas parcialmente reconhecíveis ao intelecto humano, portanto superiores à submissão fenomênica própria do racionalismo. Por outra via, os mistérios trariam algo a mais do que uma filosofia puramente vitalista sem qualquer dose de dualismo entre matéria e espírito, cujo maior exemplo seria, para Kohnen, a filosofia de Nietzsche.⁴⁶¹

Pode-se depurar a partir da análise de Kohnen uma possível posição metalinguística que faz jus à discussão histórica acerca do sentido espiritual, sem, no entanto, ser uma mera continuidade dela. O reconhecimento de certo valor positivo da parte do irracionalismo nietzscheano para a redescoberta dos mistérios cristãos confere à letra um valor até mesmo incomum se comparado com a tradição de Paulo, Agostinho e Tomás de Aquino. Diz o autor que o irracionalismo de Nietzsche, o agnosticismo de Kant ou o a música barroca de Bach inegavelmente conduziram um grande número de intelectuais a Cristo.

Foi Nietzsche que conduziu Sorge a Christo, assim como voltou Dr. K. Thieme a Elle pelo sacerdote apostata J. Wittig, como a judia Francisca van Leer por Wagner, Bach e Tolstoi, e o sueco Nies E. Santesson por Boccaccio e o hespanhol Ramiro de Maetzu por Kant. E não foi Nietzsche tambem o padrão espiritual, de certo modo, de Ball e Jackson de Figueiredo? — É bom que Santo Agostinho nos disse a verdade consoladora que a semente da verdade eterna foi dispersa por todo o orbe terráqueo, que, portanto, ninguém tem um monopólio exclusivista, mas a

⁴⁶¹ KOHNEN, Frei Mansueto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 348, nov.-dez. 1936. “Reina o irracionalismo. Que podemos oppôr? Talvez o irracional no christianismo? De forma alguma; não o irracional, mas o *mysterio*. O que o irracionalismo nos trouxe de bom é que descobriu a totalidade e estrutura dessa totalidade. Mas há uma diferença enorme entre o racional da philosophia vital e expressionista e o mysterio da religião christã. Os mysterios christãos são irracionaes, mas não no sentido de anti- ou a-racional, mas no de super-supra-racional. São realidades concretas e contêm também para a razão humana aspectos de verdade.”

graça divina opera conforme a sua vontade e como ella o quer.⁴⁶²

Diante de todas essas disseminações incertas e errantes do próprio espírito, da graça divina, pelas escritas literárias ou musicais, Kohnen reconhece na letra uma função inusitada de veículo espiritual, ainda que ela suscite em si valores, a princípio, anticristãos, como a anarquia ou pessimismo gnosiológico. Em princípio, essa atitude resguarda a concepção de que a escrita não valeria por aquilo que ela porventura representasse ou ainda pelas figurações que pudessem dela advir. Continua a predominar uma concepção que via na escrita um valor espiritual superior que nunca se revelaria diretamente. Não obstante, muda a relação da graça com o texto. Se antes, como na poética de Ismael Nery organizada por Murilo Mendes, ela poderia entrever o espiritual por um modo de especulação pessoal, neste caso, a graça se difundiria misteriosamente sem o controle do leitor ou mesmo sem nenhuma relação de significação ou de figuração da palavra escrita para a palavra revelada.

A difusão da graça pelo texto, concepção presente no ensaio de Mansuetto Kohnen de 1936 com base na leitura de Sorge, será um dos possíveis exemplos de que a escrita já não valerá mais pelo seu sentido estrito e tampouco por um sentido figurado localizável, mas o que passa a vir à tona é o modo pelo qual o texto, tomado em suas imagens, relaciona-se com o leitor: importa saber como a *força* das imagens dos textos *luta* na mente do leitor ou na alma do poeta.

Walter Benjamin, em *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, compreendeu como uma característica própria do teatro barroco uma queda no valor do sentido e dos símbolos para haver uma maior prevalência de analogias, para as quais já não importava a *significação* ou a *simbolização*, mas eminentemente a *expressão* causada pelo choque das imagens. As palavras, para Benjamin, ganhavam nos textos dramáticos barrocos um novo uso, não mais voltado a descrever senão a impressionar. Dessa forma, as imagens verbais suscitadas nos textos deixam de possuir um sentido ou uma essência para serem dispostas horizontalmente e de maneira conflituosa, de sorte que a prevalência de alguma delas se dá eminentemente por uma questão de força e não mais conforme a alegoria medieval, a qual seria didática e baseada na

⁴⁶² KOHNEN, Frei Mansuetto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 362, nov.-dez. 1936.

sugestão de um sentido figurado estável a partir do sentido literal. “A alegoria medieval é cristã e didática; o Barroco regressa à Antiguidade, num sentido místico e histórico-temporal.”⁴⁶³ No barroco, para Benjamin, tudo é literal e mutável, exceto o efeito sensível causado pela própria disposição formal das palavras ou das imagens a elas correlatas, de modo que “o que é comum às obras desse período — afirma — é acumular incessantemente fragmentos, sem um objetivo preciso, e, na expectativa de um milagre, tomar os estereótipo por uma potenciação da criatividade. Os literatos do Barroco devem ter entendido assim, como um milagre, a obra de arte.”⁴⁶⁴

A concepção arrojada de alegoria pensada por Benjamin, que vai reconhecer a prevalência do choque entre imagens sobre algum sentido definitivo ou sobre alguma sistematização na literatura barroca, tomou um conceito materialista para pensar uma dialética anárquica entre essas imagens. Na medida em que a alegoria é mais mundana do que o símbolo, as alegorias barrocas seriam a base para se pensar também a arte na modernidade, quando a técnica prevaleceu sobre a experiência, consistindo em uma possibilidade expressiva que residiria no choque gerado pelos fragmentos de cultura.

Georges Didi-Huberman pensou nos últimos anos a partir de conceitos pouco usuais, como a imagem dialética de Benjamin ou a teoria das imagens sobreviventes de Aby Warburg, uma concepção de imagem que pretende retirá-la de uma compreensão convencional de representação, a qual seria tão somente uma adequação lógica a uma percepção sensível e tampouco a tipificação em uma história da arte pré-concebida. Ao procurar abrir a “caixa preta”⁴⁶⁵ das imagens, Didi-Huberman busca aproximar a percepção sensível com sua paralela estranheza, com o não saber que a imagem não consegue apaziguar e que tampouco consiste naquilo que ela representa. Abrir a “caixa preta” das imagens é, portanto, evidenciar o visível como marcas, como vestígios de um deslocamento temporal: tratar-se-ia de reencontrar no visível o testemunho de um processo de *vir a ser*. Essa posição de reencontro da estranheza do visível procura sair de uma tradição da história da arte que buscaria *saber sem ver*, que privilegiaria a crença

⁴⁶³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 182.

⁴⁶⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 190.

⁴⁶⁵ Cf. DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 186-189.

sobre a visualidade, a exemplo da iconografia das artes nacionalistas ou nas interpretações religiosas, que buscariam esvaziar o aspecto propriamente mortuário da imagem; a concepção de imagem de Didi-Huberman ainda procura evitar o outro extremo, que seria *ver sem saber*, ou seja, considerar a imagem como percepção sensível e nada mais além dela, esvaziando-a de toda sua historicidade, como em um jogo tautológico a repetir que aquilo que se vê seria tão somente aquilo que é visto. A proposta do teórico da arte consiste em pôr em jogo a força da visualidade mediante uma abertura gerada pelo próprio não saber que a imagem suscita, o que seria capaz de trazer novos olhares e reelaborar correspondências autênticas, embora alheias à historicidade factual da imagem.

Há um trabalho do negativo na imagem, uma eficácia ‘sombria’ que, por assim dizer, escava o visível (a ordenação dos aspectos apresentados) e fere o legível (a ordenação dos dispositivos de significação). De certo ponto de vista, aliás, esse trabalho ou essa coerção podem ser considerados como uma regressão, pois nos levam de volta, com uma força que sempre nos espanta, para um aquém, para algo que a elaboração simbólica das obras havia no entanto recoberto ou remodelado.⁴⁶⁶

Em *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, trabalho publicado primeiramente na França em 1992, o autor trouxe uma interessante exemplificação dessa questão de procurar compreender as imagens a partir da própria cisão posta por elas entre uma visualidade e um não saber como processo para evitar ver sem saber ou saber sem ver na figura de uma tumba da abadia Saint Victor de Marselha datada do século XI. Diante dessa imagem, Didi-Huberman afirma que olhar para a tumba de uma maneira tautológica, isto é, cética e sem nenhum interesse que não seja o diretamente visível, ver uma cripta e nada mais do que uma construção com cores e volume, consistiria em “recusar a aura do objeto, ao ostentar um modo de indiferença quanto ao que está justamente por baixo, escondido, presente, subjacente.”⁴⁶⁷ Do outro

⁴⁶⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 189.

⁴⁶⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 39.

lado, haveria a possibilidade de olhar a tumba justamente para não vê-la, isto é, tentar solapar a visualidade crua por meio de uma substituição simbólica, o que consistiria em tentar “produzir um modelo fictício no qual tudo — volume e vazio, corpo e morte — poderia se reorganizar, subsistir, continuar a viver no interior de um grande sonho acordado.”⁴⁶⁸

Por isso, conforme Didi-Huberman, a pura visualidade pode ser instrumentalizada de modo a se recompor dentro de uma ficção narrativa pré-concebida ou de um lugar estável dentro de alguma lógica idealizada, mesmo teleológica: mais ou menos como aconteceria na religião, cujo caso mais exemplar seria o próprio Cristo, cuja visão da tumba foi sublimada pela narrativa da ressurreição, de modo que a vida apagou a morte. Esse aspecto de erigir a crença para esvaziar o cadáver poderia ser encontrado nas representações de falecidos em posição crística ou — em muitas esculturas em cima de tumbas — por representações notavelmente maiores do que as reais dimensões do defunto, como se a figura do cadáver tentasse escapar de sua mortalidade, “a arte cristã terá assim produzido as imagens inumeráveis de túmulos fantasmaticamente esvaziados de seus corpos — e, portanto, num certo sentido, esvaziados de sua própria capacidade esvaziante ou angustiante.”⁴⁶⁹

O texto de Kohnen sobre o jovem poeta alemão morto nas trincheiras na França reconhece uma positividade suscitada pela virulência nietzscheana. Essa exaltação do espiritualismo intuicionista, rebelde e mártir por vezes identificará Jackson de Figueiredo como o equivalente nacional ao poeta-soldado morto em combate, como Reinhard Sorge, Charles Peguy ou Ernest Psychari.⁴⁷⁰ A passagem do

⁴⁶⁸ DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 40.

⁴⁶⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 41.

⁴⁷⁰ Augusto Frederico Schmidt na homenagem *Depoimento sobre Jackson de Figueiredo* compara o jovem líder católico morto aos soldados Charles Peguy ou Ernest Psychari, poetas mortos nas trincheiras pela França. “Lembravas um pouco Charles Peguy, pela tua penetração total em certos problemas e pelo sentido humano, ousarei mesmo dizer, carnal, que sabias imprimir às cousas do espírito. Lembravas também um pouco o neto de Renan, esse sempre joven Ernesto Psychari, pela tua dramática impulsão para o absoluto, pela tua fé numa lição preciosa e firme de coragem, pelo amor á autoridade, á disciplina, tão próprio do homem da milícia, do soldado.” SCHMIDT, Augusto Frederico. *Depoimento sobre Jackson de Figueiredo. A Ordem*, Rio d Janeiro, v. 20, n. 11, p. 549, nov. 1938.

túmulo ao colosso, do irracional em mistério ou de um não saber em crença pode ser lida até certo ponto como um exemplo mais dentro da tradição cristã de substituição simbólica, o que produziria ficções ou ordenações lógicas a partir do estranhamento com a própria morte. A teoria de Didi-Huberman é muito interessante no que diz respeito à compreensão cristã em afirmar teleologias com a estranheza e o desconforto causado pelas imagens, ainda que não convenha, a nosso ver, quanto à tipificação desta como realizadora de um completo esvaziamento da angústia ou da capacidade de ver. Portanto, a leitura do teórico de arte francês é bastante válida para se pensar em uma instrumentalização das ranhuras provocadas pelo choque de imagens, embora haja de se discordar apenas do juízo de valor dado pelo autor, já que certamente demonstra um tom pejorativo às ficções que procuram roupar de teleologia as imagens, algo que não é o propósito deste trabalho, haja vista que se busca justamente enveredar nessas ficções, de modo a lhes dar maior visibilidade e pertinência histórica. Nesse sentido, a teoria da imagem de José Emílio Burucúa demonstra-se mais propícia à proposta filológica deste estudo, tendo em vista que o autor parte de um conceito benjaminiano de imagem e principalmente da teoria da arte de Aby Warburg para perceber diferentes maneiras de sensibilidade (*Pathosformel*) ao longo da história e não apenas, como quer Didi-Huberman, uma só maneira universal de sensibilidade real que seria oculta em um jogo eterno de sobrevivência da natureza perante a técnica. Para Burucúa, “Cada pathosformel se transmite através das gerações que constroem progressivamente um horizonte de civilização, atravessa etapas de latência, de recuperação, de apropriações entusiastas e metamorfoses.”⁴⁷¹ Esse destaque para uma historicidade não apenas da imagem, mas da própria sensibilidade, é de grande valor para este trabalho, no sentido de buscar investigar as ficcionalizações que se fazem pelo choque de imagens do texto em sua superficialidade, num esforço crítico e gnosiológico sobre determinadas alegorias modernas com o propósito de destacar nelas novos sentidos e também a abertura de novos pontos de vista para a história. A partir desse referencial teórico que culmina na teoria da arte de Burucúa, é possível afirmar que se, até 1936, as letras espiritualistas em *A Ordem* buscavam entrever um

⁴⁷¹ Para Burucúa, “Cada pathosformel se transmite a lo largo de las generaciones que construyen progresivamente un horizonte de civilización, atraviesa etapas de latencia, de recuperación, de apropiaciones entusiastas y metamorfosis.” BURUCÚA, José Emilio. *Historia y ambivalencia: ensayos sobre arte*. Buenos Aires: Biblos, 2006, p. 12.

transcendente a partir dos fragmentos do mundo, depois dessa data, o espírito passou a ser questão de literalidade, perfazendo uma mudança da própria sensibilidade artística. Por isso, se, para Romualdo Dias, a concepção de autoridade de *A Ordem* somente se realizou como ordenação de imagens,⁴⁷² as diferentes disposições dessas imagens conformaram diferentes sensibilidades ou estéticas, até as proximidades do ano de 1935 pelo controle vertical e, após essa data, pela projeção horizontalizada e literal das representações e figurações.

Assim como Walter Benjamin pensava, na década de vinte, no aspecto expressivo da linguagem com base nas ideias de Nietzsche, da parte de Kohnen, ao final dos anos trinta, há um reconhecimento da superfície da linguagem como veículo de transmissão de uma graça, agora críptica, que poderia levar ao mistério cristão. Nietzsche, vale lembrar, parte da concepção de que a verdade não seria fruto da especulação de cunho lógico ou mesmo científico. A verdade, assim como as ideias, seria estabelecida pela força.⁴⁷³ A guerra, para Benjamin e Kohnen, é um modelo de explicação da linguagem. Enquanto Benjamin procurava na produção de uma expressividade uma centelha de revolta, Kohnen buscava a explicação para as letras servirem como ponte para um crescimento espiritual, mais especificamente uma sujeição aos dogmas católicos e o descobrimento de um sentido teleológico no mundo.

⁴⁷² DIAS, Romualdo. *Imagens de Ordem*: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

⁴⁷³ Essa importância da força como o principal fator para a elevação de uma verdade ou de uma moral foi a base para Foucault pensar a genealogia como método histórico. Para Foucault, isso implica considerar, com Nietzsche, que a verdade não é necessariamente um longo desenvolvimento de lógicas, experimentações ou acumulações de verdades com valor ontológico definitivo. Pelo contrário, a história é a luta de forças, muitas vezes desiguais, cuja resultante nada mais seria que a prevalência nunca definitiva do mais forte. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, o filósofo francês argumenta parafraseando Nietzsche: “Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença de valores; classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força — é o nascimento da lógica.” FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 24-25.

A principal figuração desse sentimento de vitória do espírito ante o irracionalismo na alma do poeta estava na concepção do mendigo como o maior exemplo da caridade. Daí vem o valor de Francisco na luta pela alma do poeta: “Em todas essas suas obras procura Sorge symbolos adequados para a sua idéa fundamental da mendicidade espiritual, até que ella achasse em ‘Francisco’, no ‘mendigo santo’ e ‘vermezinho de Deus’, a sua concretização mais pura e clara.”⁴⁷⁴ A maior manifestação da graça recebida e desenvolvida interiormente por Sorge é a mendicância e o abandono completo de si, na transfiguração em verme de Deus. E essa concepção não possui apenas uma relevância biográfica, mas também pode ser transposta à sua própria escrita, que instrumentaliza toda a atitude de revolta ante o sentido trágico da vida em uma contenção de si. “Quem dest’arte forma os seus versos, ainda que sejam rotos e pobres, é instrumento na mão do artista único e perenne. O visível é ligado ao Invisível, a palavra ao Indizível, o sentimento ao Imperecível e o pensamento ao Incompreensível.”⁴⁷⁵ Nas palavras pobres, já não se busca a ascensão pela adequação de palavras a uma hierarquia transcendente ou à visão parcial da ordem do mundo, mas apenas uma contenção da rebeldia na mendicância espiritual em uma reinvenção do *sermo humilis* medieval. Esse sermão pobre opunha-se ao *sermo gravis*, reivindicante da alta cultura, e, conforme Auerbach, constituiu em uma prática verbal que procurava exprimir-se na linguagem comum e sem rebuscamento formal para a transmissão de uma mensagem nova e mais profunda. O resultado do *sermo humilis* é a redefinição do sublime na cristandade, de modo que a retórica simples passaria a ser a mais elevada na medida em que pudesse trazer a todos os homens alguma percepção dos mistérios da religião, o que é comum até mesmo no texto neotestamentário. Por isso, no início da Idade Média, durante o século V, momento de obras como a tradução da Bíblia para o latim por São Jerônimo ou os escritos de Santo Agostinho, afirma Auerbach, “surge um novo sermo humilis, um estilo baixo do tipo que seria aplicável [anteriormente] somente à sátira e à comédia,

⁴⁷⁴ KOHNEN, Frei Mansueto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 355, nov.-dez. 1936.

⁴⁷⁵ KOHNEN, Frei Mansueto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 362, nov.-dez. 1936.

mas que ora se estende muito além do seu território original, atingindo o mais elevado e o mais profundo, até o mais sublime e o eterno.”⁴⁷⁶

A imagem de uma graça sublime pela mão do artista pobre também aparece em uma contextualização semelhante nos versos de Augusto Frederico Schmidt em um poema intitulado *Canto do Misterio do Natal*, de 1938, que tem a peculiaridade de imiscuir imagens míticas da religião cristã a objetos cotidianos. “Ó! Musica, condutora da mão que escreve essas humildes palavras / Dai-nos a realidade incomparavel.”⁴⁷⁷ Nessa mesma época, o poeta franciscano Durval de Moraes publica sua *Canção da felicidade*, na qual se lê: “Mendigos de São Francisco, / minha canção escutai: Quando eu me fôr deste aprisco / Meu triste nome olvidai.”⁴⁷⁸ De qualquer maneira, Augusto Frederico Schmidt e Durval de Moraes apresentam versos de cunho metalinguístico sem por isso perder a característica de uma simplificação extrema da linguagem, que une uma tentativa de deslocalização temporal e geográfica da letra em um gesto de aproximação a Deus, mas que não consegue deixar de ter uma relação superficial com o mundo, algo muito próprio da modernidade.⁴⁷⁹ Sendo assim, embora haja alusões à linguagem humilde ou aos versos pobres, bem como uma efetiva vontade de restrição vocabular entre escritores católicos no Brasil do século XX, não se trata de entrever nesses textos uma simples continuidade direta do *sermo humilis* medieval. Há de se lembrar que, no mesmo poema de Augusto Frederico Schmidt, há um pedido por um conhecimento divino a partir da *face* de Deus, não

⁴⁷⁶ AUERBACH, Erich. *Mimesis*: representação da realidade na metafísica ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 62.

⁴⁷⁷ SCHMIDT, Augusto Frederico. *Canto do Misterio do Natal*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 50, jan. 1938.

⁴⁷⁸ MORAES, Durval de. *Canção da Felicidade*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 231, set. 1937.

⁴⁷⁹ Charles Baudelaire, por exemplo, por meio de alegorias vazias não deixa de manifestar uma lida superficial com a linguagem, um sentido escatológico no qual já não há a possibilidade de entrever algum sentido seguro ou referência a partir das imagens poéticas. Ainda assim, a poética de Baudelaire demonstra certa busca por um sublime a partir do que há de mais baixo, mas que pode suscitar sugestões por contingência acerca da eternidade. “O belo é constituído por um elemento eterno, invariável, cuja quantidade é excessivamente difícil de determinar, e de um elemento relativo, circunstancial, que será, se quisermos, sucesiva ou combinadamente, a época, a moda, a moral, a paixão.” BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Organização de Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 10.

havendo o didatismo da escrita tipicamente medieval: “Dai-os de novo, não emoção do Milagre / Não a poesia distante do simbolo / Não a palida flor da nossa imaginação maravilhada. Ó! Música nascida no Natal, / Dai-nos a Face, a nua e simples Face do Acontecimento.”⁴⁸⁰

Busca-se então, da parte desses poetas, um *sermo humilis* que nada mais seria do que um propósito de entrever o espírito na *face* da letra. O poeta já reconhece uma espiritualidade na manifestação simples da junção vocabular, isto é, em um trabalho superficial com a linguagem, no qual a letra, por si só, já não seria um afastamento de Deus ou uma aproximação a ele, mas um veículo para uma arriscada operação de forças.

O jovem morto, esse ser larval que faleceu antes de se transformar em homem, também foi um motivo central para o primeiro estudo literário de Afranio Coutinho na revista *A Ordem*. Para o jovem crítico, que escreveu o texto pela altura de seus vinte e cinco anos, a geração de jovens escritores da literatura francesa, que, para ele, encarnava a “literatura universal”, era de irmãos órfãos daqueles primogênitos tombados em batalha entre 1914 e 1918. A falta de guias e diretores espirituais teria, para Coutinho, criado uma sensação comum de inquietude entre os jovens.

À grande fogueira seguiu-se um imenso vazio. A geração que surgiu logo após, e que não teve idade para servir, veio ao mundo intelectualmente decapitada. Os seus primogênitos que deveriam ser seus mestres e guieiros foram tragados pela voragem: Peguy, Ernest Psichari, Alain Fournier. Restava-lhes fazer por si a experiencia de vida que deveriam herdar. Por isso Ella foi uma geração de inquietos, e o período de 1918 a 1930, chamado o após-guerra, foi o período da inquietude.⁴⁸¹

Esse espaço vazio da perda de toda uma geração durante a Primeira Guerra Mundial foi lido por Coutinho como o principal responsável por criar uma grande oposição entre velhos e jovens com relação aos autores que se aproximaram do catolicismo, estes apegados a um misticismo intuicionista e aqueles à metafísica. Essa época de

⁴⁸⁰ SCHMIDT, Augusto Frederico. Canto do Misterio do Natal. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 49, jan. 1938.

⁴⁸¹ COUTINHO, Afranio. A Literatura na pesquisa da nova ordem de vida. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 38, jan. 1936.

polarizações também ficou marcada por separações extremadas na ordem espiritual, de modo que, enquanto aqueles de ímpeto mais dogmático voltavam-se para o pensamento de Charles Maurras e para a Action Française, aqueles mais contestadores tinham na pessoa de Gide e na *Nouvelle Revue Française* talvez uma das poucas possibilidades de identificação. De qualquer maneira, a principal tese de Coutinho consistia em afirmar que o grande sentimento de inquietude seria construtivo, visto que iria conduzir as letras francesas não à anarquia, mas a uma nova ordem da vida, com a refundação de uma nova ordem social e uma submissão às hierarquias de valores. Em suma, a França caminhava para uma nova espécie de classicismo, segundo suas próprias palavras.

Tudo faz crer — não sómente a evolução dos factos até agora, como os symptomas que se entreveem do futuro, que a cultura francesa caminha para uma nova era clássica. É na sua construcção que se empregam todos os esforços das novas gerações que herdaram a experiencia dos jovens de após guerra. Abandonaram da inquietude o que ella possuía de irreflectido e violento, e procuraram comprehender o que havia nella de profundo, metaphysico, ontológico. É a inquietude metaphysica a verdadeira, e é por ella que o individuo consegue encontrar elementos de uma ordem, de uma nova disciplina, de uma synthese geral, o senso das disciplinas profundas e constructoras.⁴⁸²

Para o jovem Afranio Coutinho, portanto, a grande inquietude de seu tempo terminaria por sustentar um rumo à disciplina que manteria viva a chama criativa da rebeldia, concluindo que as letras recebidas da geração rebelde morta em batalha seriam uma espécie de veículo para a busca por uma nova ordem da vida. Das palavras do autor, é possível pensar também em uma concepção da escrita como violência, a qual poderia, no entanto, ser o veículo de disseminação de uma graça espiritual de maneira misteriosa, que se conservaria, por vezes, de modo críptico na letra, mas que poderia surgir para refundar uma ordem num determinado momento. Ora, aqui se pode observar como a

⁴⁸² COUTINHO, Afranio. A Literatura na pesquisa da nova ordem de vida. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 45, jan. 1936.

espiritualidade ainda é um conceito chave para unir escrita e teleologia, mesmo que se considere a letra como violenta, afinal, persiste a proposição de um apaziguamento, uma transfiguração ou uma redenção da inquietude de toda uma geração.

Outro interesse que vai marcar a ensaística de Afranio Coutinho em *A Ordem* é a poesia de Arthur Rimbaud a partir de sua leitura do então crítico literário Daniel Rops, que era o pseudônimo de Henri Petiot. Coutinho, a partir de Rops, descreve um modelo de escritor que recupera certa inquietude do Romantismo para então atualizá-la na forma de uma metafísica. Mesmo assim, entrevê que esse escritor é uma espécie de médium que está sempre posto em relação a um *fundo*, palavra que repete consideravelmente.

Todo o visível, diz Novalis (e Daniel-Rops), repousa sobre um *fundo* invisível, o que se compreende sobre um *fundo* que não se pode compreender, o que é tangível sobre um *fundo* impalpável. É este *fundo* que aquella poesia procura apreender directamente e recrear mysteriosamente (Rops). Assim, a litteratura é um meio magico de apprehensão do infavel. O escriptor é medium, é, por assim dizer, a expressão quase inconsciente de um outro que falla por sua boca (Rops).⁴⁸³

Esse fundo que não cessa de tentar ser apreendido seria o que forma os grandes poetas. Ainda assim, por mais que afirmasse Rimbaud como um metafísico,⁴⁸⁴ Coutinho tem uma visão bastante mística sobre esse “outro” que fala pela boca do poeta, haja vista que identifica nele, não as derivas de sua espontaneidade ou as surpresas advindas com o exercício de alguma técnica de escrita, mas apreensão da vida. Rimbaud traria à tona toda a dor, todo o drama e o combate contra o mal que a cultura burguesa teria tentado esquecer. “Rimbaud encerra em si todo o drama humano. Com intensidade incommum elle representa em sua vida a tragédia fundamental, o drama essencial da existencia, o drama espiritual, a luta entre o bem e o mal, o combate contra o mal, que é,

⁴⁸³ COUTINHO, Afranio. A aventura poetica contemporânea: a proposito de Rimbaud de Daniel-Rops. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 78-79, p. 40, ago.-set. 1936, p. 40, grifos nossos.

⁴⁸⁴ “pelo caminho psychologico e metaphysico e pela realidade apocalyptica, Rimbaud reintroduz o espirito na ordem do tragico.” Ibidem, p. 42.

essencialmente, o combate pela vida.”⁴⁸⁵ Essas leituras de Coutinho sobre a obra de Rops são praticamente concomitantes à publicação do livro, também durante 1936. Apenas há de se salientar que esse ensaio de Rops foi publicado anteriormente na revista *La Vie Intellectuelle* em quatro partes separadas⁴⁸⁶ a partir de março de 1936, o que leva a crer que pode ter sido difundido tão depressa pela rapidez da transmissão em periódicos.

Um exemplo mais metalinguístico sobre a escrita pobre aparece no ensaio *A alma do nosso tempo*, publicado em *A Ordem* em 1938. O texto foi escrito pelo dominicano francês Sebastião Tauzin, chegado no Brasil em 1935 para participar como professor no Instituto de Filosofia,⁴⁸⁷ órgão ligado ao *Centro Dom Vital*. Nessa sua manifestação, o escritor verdadeiramente moderno e capaz de exprimir a vida não se deixaria levar pelo excesso de sofisticação na escrita, como na utilização demasiada de adornos ou figuras retóricas. E, curiosamente, é Charles Peguy, novamente o soldado morto, que figura como o exemplo de escritor moderno, que consegue, por meio de uma utilização humilde das palavras, unir a paixão e a rebeldia à finura de sentimentos e a uma correção espiritual.

As palavras que se não destinam a exprimir o fluxo da Vida, como chavões, adjetivos acumulados por força em torno de cada substantivo, todos os enfeites artificiais são sacrificados, e o escritor moderno, aos arrebiques da Retórica, prefere os ângulos e os saltos da vida. Quanto cuidado em Peguy, por exemplo, para evitar as frases feitas que maram o pensamento. Ouvimos aqui mesmo no Rio de Janeiro, R. Garric, pedindo aos moços “une pensée vivante”,

⁴⁸⁵ COUTINHO, Afranio. A aventura poética contemporânea: a propósito de Rimbaud de Daniel-Rops. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 78-79, p. 42, ago.-set. 1936.

⁴⁸⁶ ROPS, Daniel. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 16, p. 500-527, 25. mar. 1936; ROPS, Daniel. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 17, p. 148-172, 10. abr. 1936; ROPS, Daniel. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 17, p. 322-348, 25. abr. 1936; ROPS, Daniel. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*. Paris, t. 18, p. 492-511, 10. mai. 1936.

⁴⁸⁷ Cf. FRABRIS, Annateresa. *Fragmentos urbanos: representações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 2000, p. 209.

sendo nisso apenas o interprete da literatura contemporanea.⁴⁸⁸

Essa vivacidade na literatura espiritualizada e rebelde de Peguy é, inclusive, expandida como uma tendência em todas as artes, o que se pode observar na economia de recursos realizada na arquitetura moderna ou na expressividade violenta do Jazz.⁴⁸⁹ Esse mesmo trecho, além disso, traz um importante relato da atividade do também francês Robert Garric como docente na Universidade do Distrito Federal em 1938,⁴⁹⁰ na qual este incentivaria seus alunos a criar um pensamento vivo (*pensée vivante*). Garric também era vinculado a revistas do laicato católico na França, até mesmo por ser o diretor da *Revue des Jeunes*, a qual trabalhava em conjunto com *La Vie Intellectuelle*, a principal publicação ligada à Ação Católica na França, portanto as que exerciam papéis correspondentes aos de *Vida* e *A Ordem* no Brasil, respectivamente.

O jovem Alberto Guerreiro Ramos, à época com vinte e dois anos, passa a publicar em *A Ordem*, a partir de 1937, alguns textos que manifestam uma rebeldia espiritual, tomando por heróis a geração de autores católicos mortos na década de dez pela pobreza, como León Bloy, ou pela guerra, como Charles Peguy ou Ernest Psychari.⁴⁹¹ O autor tenta afrontar o que chama de espírito burguês que afastaria o sentido trágico da vida e também as mitificações modernas, as quais

⁴⁸⁸ TAUZIN, Frei Sebastião. A alma do nosso tempo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 227, fev.-mar. 1938.

⁴⁸⁹ “O que dissemos da literatura, podemos aplica-lo á Arquitetura moderna que deixou para o segundo plano a preocupação de fazer belo, procurando acima de tudo realizar construções comodas e baratas. O mesmo vale ainda para a musica e a pintura contemporaneas que surpreendem, ás vezes, por suas audacias. Si lhes falta alguma cousa, não é a impressão da Vida, mas talvez a delicadeza e finura de sentimentos. Uma paixão grosseira e violenta encontrará a sua expressão em uma Jazz band mais facilmente do que numa sonata. Ambos, paixão e Jazz, talvez sejam horríveis, mas correspondem-se.” TAUZIN, Frei Sebastião. A alma do nosso tempo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 227, fev.-mar. 1938.

⁴⁹⁰ Embora as suas vindas ao Brasil tenham sido frequentes, o arquivo virtual do Centro de Memória institucional do ISERJ possui o contrato de trabalho para a docência na UDF pelo período de um ano, a começar em março de 1938. TEOR do contrato do professor Robert Garric. Centro de Memória Institucional do Instituto Superior de Educação do Rio de Janeiro (CEMI).

⁴⁹¹ Sobre Psychari destaca-se ainda em 1935: NOGUEIRA, Hamilton. Ernest Psychari. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 10, p. 8 e 12, jan. 1935.

relaciona especialmente ao fascismo e ao comunismo.⁴⁹² Essas opiniões, presentes principalmente no ensaio intitulado *Não*, são expressas em uma linguagem muito direta, praticamente com a performatividade de um panfleto, no qual abundam termos como: “é preciso”, “nós nos afirmamos” etc. Outra característica marcante é a grande quantidade de dicotomias com amigo/inimigo, bem/ mal, sim/não com as quais o autor faz jogos de inversões, em uma atitude que dá uma tonalidade tipicamente antimoderna no texto, muito embora prevaleçam asserções. Após chamar seus irmãos para uma revolta espiritual e uma desmoralização dos mitos modernos, o autor faz uma curiosa construção verbal na qual toma o pronome indefinido neutro “on”, do francês, como uma analogia para a dissolução do homem na massa.

O homem não tem tempo para encontrar-se consigo mesmo. Ele é assim tiranizado pelo ON-DIT, pelo terrível e mediocrizante ON, pelo DIZEM. E se determina segundo as palavras de ordem deste ON anônimo, sem ter a coragem de comprometer-se, agindo responsavelmente. No mundo moderno, dada a vitória da quantidade sobre a qualidade, para que o homem viva como pessoa é preciso ser um forte, expor-se contra a onda apavorante do ON, é preciso ser um anarquista, trazer a revolução no sangue, criar-se para si o seu próprio mundo, fazer o seu lar, os seus amigos e a si mesmo.⁴⁹³

O trecho curiosamente consegue exprimir por meio da iteração das nasalizações “contra a onda apavorante do on” uma sensação de exaustão pela repetição do som. Fora o trabalho sonoro, o texto perfaz um interessante jogo gramatical quando procura relacionar a função principal cumprida pelo pronome dentro de uma língua com um

⁴⁹² “Não é, de nenhum modo, desprovido de significação que, sendo este século o mais esquecido de Deus e das verdades eternas, tenha sido ele o mundo que viu um León Bloy, exemplo admirável de abnegação de si mesmo, de acordo entre o pensar e o agir, de exaltado amor pela Igreja, que viveu miseravelmente na mais difícil das pobreza e cuja vida ficou, para nós, constituindo uma lição viva de heroicidade, um Péguy, um Rivière, um Psichari. É deles que nos vem a lição de heroísmo.” RAMOS, Alberto Guerreiro. *Não*. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 165-166, ago. 1937.

⁴⁹³ RAMOS, Alberto Guerreiro. *Não*. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 167, ago. 1937.

determinado fato da vida. Por isso, essa relação chega a ser analógica, visto que *on* é um pronome indefinido com a função de despersonalizar o agente ou paciente de alguma ação. John Alford demonstrou em um estudo publicado em 1982 que o período medieval, em especial, foi a época na qual esse tipo de trabalho com a linguagem mais abundou. Oscilando entre a metáfora e a analogia, essas “metáforas gramaticais” normalmente eram realizadas com vocábulos latinos dentro de um texto em vernáculo, ainda que também acontecessem em textos escritos em latim na sua totalidade. Para o autor, essa era uma forma de dar vida ao que entendiam por gramática — leia-se, gramática latina — assim como se baseava na crença da gramática como lógica ou natural.⁴⁹⁴ Embora o autor afirme certa diminuição dessa prática após a Renascença, certamente é possível encontrar essa modalidade de analogias até os dias de hoje, sendo a mais famosa na literatura brasileira a de *Amar, verbo intransitivo*, que intitula o livro de 1927 de Mario de Andrade. No caso específico de Guerreiro Ramos, existe a particularidade de se tratar de um vocábulo de uma língua estrangeira até então com função de língua franca e, além do mais, o pronome *on* não é descrito, ele entra diretamente e com sua função sintática inalterada. Tendo em vista sua despersonalização, *on* tem uma relação mimética com a sociedade de seu tempo, haja vista que logo antes afirma “O mal dos homens modernos não é mais do que a dissolução do homem nas massas.”⁴⁹⁵ A revolta espiritual do jovem Guerreiro Ramos é uma revolta contra a despersonalização, contra a terceira pessoa, supostamente capaz de neutralizar um discurso. Impossível deixar de perceber certa semelhança com o pensamento de Ortega y Gasset, cuja obra *La rebelión de las masas* havia sido editada em 1930, na qual acusa a multidão das sociedades modernas como óbices a qualquer individualidade ou originalidade que tenha algum qualificativo verdadeiro ou essencial. No dizer de Ortega: “A massa faz sucumbir tudo o que é diferente, egrégio, individual, qualificado e essencial.”⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ “Its vitality depended almost wholly, as I have indicated, upon two things: the continuation of Latin as a living language, and the preservation of the belief in grammar as a reflection of reason or nature.” ALFORD, John A. The grammatical metaphor: a survey of its use in the Middle Ages. *Speculum*, v. 57, n. 4, p. 759, out. 1982.

⁴⁹⁵ RAMOS, Alberto Guerreiro. Não. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 167, ago. 1937.

⁴⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 48.

Roberto Esposito, por sua vez, nos últimos anos teorizou sobre a terceira pessoa em um sentido que vê a impessoalidade como uma forma autêntica de pensamento: “Como a pessoa — na forma alternada do eu e do tu — não pode apenas se referir autorreferencialmente a si mesma em uma situação puramente discursiva, assim a terceira pessoa — ou seja, a não pessoa — remete sempre a um referente externo de tipo objetivo.”⁴⁹⁷ Essa terceira pessoa, que se manifesta em um conteúdo imanente, seria a pessoa verdadeiramente plural, inclusive quando está no singular. “Não sendo pessoa, sendo constitutivamente impessoal, essa é ao mesmo tempo singular e plural.”⁴⁹⁸ Ora, o que se percebe da parte de Guerreiro Ramos é uma aversão à aniquilação pessoal causada por *on, on, on*, o que é bastante significativo para entender diferentes estratégias de reação à interação com a impessoalidade com a qual o poeta trabalha, cuja melhor expressão é certamente a fórmula de Rimbaud: *je est un autre*.⁴⁹⁹ Guerreiro Ramos, embora seja seco na linguagem e adepto das palavras humildes, perfaz na própria superfície um movimento de repersonificação perante a polissemia da palavra na insistência teimosa e repetitiva da busca do *eu* perante o *on*.

Essa sua busca, no entanto, por mais assertiva que possa tentar ser, nunca consegue se desfazer de toda a situação de inquietude do pós-guerra descrita pelo seu amigo Afrânio Coutinho. Em seu poema intitulado *O Canto da rebeldia*, publicado também em 1937 em *A Ordem*, o entusiasmo de alguém recém saído da adolescência impõe uma frase de simplicidade notável: “sim!” Mas, como se pode perceber na citação dos versos finais do poema logo abaixo, logo vem o Não.

Eu não canto para meus amigos e meus inimigos.
Canto para os meus irmãos.
Meu canto é um canto de fraternidade.

⁴⁹⁷ ESPOSITO, Roberto. *Terza Persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Turim, Einaudi, 2007, p. 130. Original: “Come la persona – nella forma alternata dell’io e del tu – non può riferirsi autoreferenzialmente che a se stessa in una situazione puramente discorsiva, così la terza persona – vale dire la non-persona – rimanda sempre a un referente esterno di tipo oggettivo.”

⁴⁹⁸ ESPOSITO, Roberto. *Terza Persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Turim, Einaudi, 2007, p. 132. Original: “Non essendo persona, essendo constitutivamente impersonale, essa è insieme singolare e plurale”

⁴⁹⁹ RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard — Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 249. Tradução: “Eu é um outro.”

Um canto de comunhão.
 Um canto de humanidade.
 Meu canto é um canto de rebeldia.
 Sim.
 Não sou docil porque sou rebelde.
 Sou rebelde porque sou docil.⁵⁰⁰

Novamente as assonâncias com nasalizações se repetem em um poema sem uma ordenação sintática na qual prevaleça um sentido hierárquico ou subordinações. O “sim” seguido do “não”, os amigos ante os inimigos anunciam e preparam a oposição dócil-rebelde. Esta última, contudo, tem sua ordem invertida nos últimos versos, procurando trazer um sentido que surge do contexto, da própria funcionalidade para não ser considerado uma simples tautologia estéril. Essa brincadeira com uma dobra linguística que produz sentido é um típico proceder de uma poesia com certa característica barroca, tendo em vista que procura, mais do que formar símbolos ou revisitar o mito, encontrar sentidos inesperados do próprio jogo de experimentação verbal. Alfredo Bosi, em *Dialética da Colonização*, já havia relacionado a junção de elementos contrários como uma característica onipresente do barroco brasileiro, a qual teria se afirmado desde a literatura jesuítica⁵⁰¹. “O novo estilo lírico-religioso tem seu ponto no uso do paradoxo, variante obrigada na expressão do inefável. [...] O que não se consegue dizer, porque é infinito, tenta-se sugerir pela sequência dos opostos (morte/vida), forçando um novo senso feito de contrassensos.”⁵⁰² Gilles Deleuze, ao reler as teses de Walter Benjamin em *Origem do Drama Barroco Alemão*, encontra nas oposições barrocas uma dialética que não termina na formação de uma síntese, senão que tem, na própria dobra, na própria esquematização, um querer fazer arte que nunca chega a se consolidar em algum objeto determinável. Para Deleuze, nas alegorias barrocas, o próprio objeto “transborda sua moldura para entrar num ciclo ou série, ao passo que o conceito é que se

⁵⁰⁰ RAMOS, Alberto Guerreiro. O Canto da Rebeldia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 5, p. 453-454, mai. 1937.

⁵⁰¹ Afrânio Coutinho também destaca a profunda ligação que o barroco brasileiro tem com o jesuitismo e, em contrapartida, como o barroco impregnou-se nas artes brasileiras nos séculos subsequentes. COUTINHO, Afrânio. *Do Barroco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

⁵⁰² BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 91.

encontra, cada vez mais restringido, vindo a se tornar interior, envolvido numa instância que se pode dizer, no limite, ‘pessoal’.⁵⁰³

Tomando-se a concepção de Deleuze de que nas alegorias barrocas a imagem participa de um conjunto total, ao passo que o conceito, ou seja, o que ela possui de propriamente cognitivo, restringe-se até se tornar individualizado, é possível afirmar que as oposições retóricas inflamadas de Guerreiro Ramos são a face exterior de um posicionamento pessoal tornado interior. O “não!” do jovem poeta entre a docilidade e a rebeldia é o melhor exemplo de uma determinada manifestação do espiritualismo nas letras brasileiras que buscou a força em detrimento do sentido das palavras, mas que condicionava essa força a uma concepção de personalização: em outras palavras, na adequação orgânica de um indivíduo ligado a uma comunidade, para evitar ser um indivíduo componente de uma multidão.⁵⁰⁴

As letras daqueles que se consideraram herdeiros dos soldados mortos aliaram a mendicância verbal à rebeldia para tentar buscar na própria linguagem, cada um à sua maneira, uma superação das grandes indecisões que encarnaram: seja na docilidade, no apaziguamento ou na síntese. A transfiguração do estranhamento com a dessubjetivação moderna, cujo caso mais extremo foi a própria morte em escala incomensurável, manifestou ficções que procuravam afirmar um eu; porém, esse eu já não podia mais ser aquele do escritor, nem o de um estilo de época, senão o de um confronto entre inquietação e quietação. Se o *sermo humilis* foi uma tentativa de encontrar um sentido universal para a letra com o fim de depurar a escrita ao máximo para aproximá-la de um sublime mistério e, ao mesmo tempo, perfazer uma desmoralização da retórica erudita, a vermificação da linguagem, a

⁵⁰³ DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz Orlandi. Campinas: Papirus, 1991, p. 209.

⁵⁰⁴ Essa é também uma das bandeiras do personalismo de Emmanuel Mounier, editor da revista *Esprit*, que era lida por Guerreiro Ramos e Afrânio Coutinho, como já se afirmou. No entanto, essa ideia de encontrar uma verdade por trás de uma perspectiva pessoal vinculada a uma ordem maior também foi teorizada por Luigi Pareyson alguns anos mais tarde na década de quarenta. Na concepção do filósofo italiano, a pessoa, mais do que o sujeito, teria um laço ontológico com a verdade, capaz de dar ao mundo uma interpretação livre e original, ainda que seja ela sempre parcial. Cf. PAREYSON, Luigi. *Os problemas de estética*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

mendicância verbal dos escritores espiritualistas do século XX⁵⁰⁵, por sua vez, já não tinha essa possibilidade de universalização, ainda que reivindicasse metalinguisticamente recorrer à fraternidade ou ao humanismo para possivelmente sustentá-la. Assim, esses autores espiritualistas procuraram desmoralizar o seu próprio mundo e entrever o espírito em uma maior intuitividade da palavra, paralelamente a um menor compromisso com a especulação metafísica e toda a busca por hierarquias assimiláveis. Por isso, da parte de autores católicos mais jovens como Afrânio Coutinho ou Guerreiro Ramos, o espírito que acompanha a letra teve a peculiaridade de ser apresentado como um conjunto de forças decorrentes de uma disposição verbal intuitiva, espontânea e pouco rebuscada. Ainda assim, uma forte teleologia subsiste nos autores, ao passo que a elevação das letras a uma dignidade espiritual somente adviria com uma certa dose de ascese, de autocontrole ou de correção espiritualizada. O soldado morto, por isso, aquele que abandona a si mesmo, já não é um modelo de uma oposição entre espírito e letra ou de uma espiritualidade dogmática, senão justamente de uma graça que se daria diretamente na letra e de uma ordenação espiritual que se daria diretamente na carne.

4.3 Poesia mística entre Rio de Janeiro e Rio da Prata

O ano de 1937 marcou o momento em que, após uma viagem de Alceu Amoroso Lima a Buenos Aires, a revista *A Ordem* se internacionalizou consideravelmente. Um dos primeiros resultados desse intercâmbio foi o encarte intitulado Boletim de Cooperação Intelectual para a América Latina, que acompanhava os números entre 1937 e 1938 e continha cartas sobre agremiações católicas de países de língua castelhana, muitas vezes com poemas. Esse espaço aproximou ensaístas e poetas de língua portuguesa e espanhola. Foi nessa mesma época que no Boletim apareceu um poema do uruguaio Antonio Dimas Antuña Gadea e, por sua vez, Jorge de Lima foi publicado na revista *Criterio* de Buenos Aires. Dimas Antuña, aliás, passou a ser um visitante frequente

⁵⁰⁵ Algumas dessas características também já apareceram em *Vida* por autores que também iriam se destacar futuramente em *A Ordem*: ELIA, Sylvio. O século do pobre. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 13-14, nov. 1935; BARBOSA, Lauro de Araujo. A volta ao campo ou a volta a Christo. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 21, jun.-jul. 1936; O SANTO sacrifício no campo de sangue. *Vida*, Rio de Janeiro, n.33, p. 16, dez. 1936.

da Baía de Guanabara entre as décadas de trinta e quarenta, frequentou o *Centro Dom Vital* e tornou-se amigo pessoal de Alceu Amoroso Lima, pelo menos no que se pode concluir do que afirmou em seu *Testimonio*⁵⁰⁶. Em relação à poesia que circulou entre periódicos católicos, isto é, nos casos de Jorge de Lima na Argentina e Dimas Antuña e, algum tempo antes, María Raquel Adler no Brasil, destaca-se uma forte característica mística. Possivelmente são esses três casos os mais flagrantes de misticismo na poesia em meio à tendência espiritualista mais intelectualista de Murilo Mendes ou ao lirismo intuitivo de Guerreiro Ramos. Sendo assim, é preciso fazer um parêntese para a poesia desses três autores que compartilharam certo misticismo entre o Rio de Janeiro e o Rio da Prata.

María Raquel Adler (1901-1974), judia convertida ao catolicismo, cujos poemas religiosos foram regulares durante as três primeiras décadas de *Criterio*, teve dois deles publicados em *A Ordem* em junho de 1930. Tendo sido correspondente e amiga de Gabriela Mistral e elogiada por Ramiro de Maetzu⁵⁰⁷, sua obra é praticamente desconhecida na atualidade. No poema “Santa Teresa”, que data de quando a autora estava na casa dos 20 anos, nota-se uma composição tradicional em alexandrinos e com um tema óbvio sobre Teresa ’Ávila. Seria esse poema realmente místico ou apenas uma forma de tematização do mistério? Para começar, vale ser destacada a ausência de verbos, com poucas exceções, quando cumprem função adjetiva ou adnominal, inclusive não havendo no texto qualquer predicação.

SANTA TERESA

*¡Santa Teresa, oh santa, mística y docta hermana!
¡Oh, madre de la Gracia, Paloma sobrehumana!*

*Paloma de los cielos, fervor que se agiganta,
Lengua que se ilumina, espíritu que canta.*

El cuerpo ensangrentado de Jesús en tu aliento;

⁵⁰⁶ ANTUÑA, Dimas. *El Testimonio*. Buenos Aires: Ediciones San Rafael, 1945.

⁵⁰⁷ “*He tenido, al leerlas, agradable sorpresa. De los tres senderos de la religiosidad, el de la muerte y la resurrección, el de pecado y redención, y el de natural sobrenatural, me parece que Ud. ha adoptado el tercero, que es, con mucho, el más noble, el de los místicos.*” Maetzu, Ramiro de. *apud*, ADLER, 1925, p. 100.

Sobrehumanas visiones entre el fuego y el viento,

*Y el fiero cataclismo de una alma que se aleja
De la tierra redonda y cálida y bermeja.*

*La cruz, la cruz, la cruz en tu alma sellada,
Tan brando, que ya te abre la última morada.*

*¡Oh la ascensión pausada, tétrica, pavorosa;
Vacilante e impávida, ya dulce e fervorosa.*

*Que se lanza arrobada, frenética del cielo...
¡Oh, las alas que se abren en majestuoso vuelo*

*De nubes y de estrellas, venciendo así el abismo
Tan sólo con la hostia, y ofrecerla a Dios mismo!*

*¡ Santa Teresa, oh santa, mística y docta
hermana!*

*¡Oh, madre de la Gracia, paloma
sobrehumana!⁵⁰⁸*

O poema abre e fecha com dois versos nos quais predomina uma função eminentemente vocativa seguidos respectivamente por dois laudatórios. Essa estrutura é também encontrada em seu outro poema em *A Ordem*, intitulado *Hacia tí*, publicado na página 216 do mesmo número de *Santa Teresa*. Em ambos os casos, porém, as maiores reviravoltas estão nas estrofes interiores do poema. Em *Santa Teresa* há de se destacar uma convulsão de adjetivações, à direita, predominando os serenos; e, de outro lado, os adjetivos mais violentos, o que se potencializa pela divisão que a métrica alexandrina exerce. O poema faz parte do próprio período de conversão da autora, a qual já havia publicado quatro obras de forte teor místico e metamórfico, que são: *Revelación* (1922), *Místicas* (1923), *Cánticos de Raquel* (1925) e *La divina tortura* (1927). Esse poema expõe uma escrita da cisão, literalmente uma súplica dolorosa para a divisão das águas. Em uma segunda leitura, também vem aos olhos a ausência completa de pronomes pessoais, havendo, pois, uma contemplação de revoluções e revoltas interiores que confluem em um forte sentido de ferida e redenção que se destaca da mera descrição de uma santa. O frenesi e a

⁵⁰⁸ ADLER, Raquel. Santa Teresa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 217, jun. 1930.

contenção contaminam todo o poema com a força assimétrica dos adjetivos, que se harmonizam na própria desordem de um panteísmo judaico, confrontados pelo eixo de retidão central, o divisor de águas cristão.

Seria o poema tão místico à semelhança da santa que lhe serve de ponto de partida? A esse respeito, o poeta ultraísta espanhol Rafael Cansinos-Asséns viu nela mais uma descrição de um “sentimento ingênuo e primitivo”⁵⁰⁹ do que exatamente misticismo, a exemplo do que foram outras leituras (Luisa Luisi, Helena Percas, Nice Lotus, Enrique de Gandía etc.), normalmente no intuito de buscar nela uma poesia tão somente religiosa. É preferível, em relação à discussão, uma resposta em sua espiritualidade, que compreenda que, ao mesmo tempo em que ela é mística, também não é. A repetição de temas religiosos compõe um jogral de imagens canônicas de difícil assimilação ou identificação temporal e geográfica da parte de quem escreveu. Esse mútuo mimetismo imagético e uma vontade de completo apagamento do eu-lírico justificam pensar no poema como uma modalidade de misticismo.

O uruguaio Atonio Dimas Antuña Gadea (1894-1968) também deixou poemas que manifestam um misticismo mimético. Poeta essencialmente religioso e também muito esquecido até mesmo no Uruguai, seus poemas eram assinados com o pseudônimo Dimas Antuña. Além de ter tido poemas publicados tanto em *Criterio* como em *A Ordem*, foi ele o único poeta que efetivamente circulou entre esses grupos de intelectuais católicos de Buenos Aires e do Rio de Janeiro.⁵¹⁰ Tendo vivido boa parte de sua vida em Buenos Aires, Córdoba e Montevidéu, é possível afirmar que ele esteve no Brasil pelo menos por três vezes: a primeira entre 1937 e 1938, novamente em 1942 e outra vez entre novembro e dezembro de 1946. Cada uma dessas viagens legou poemas em algum momento imediatamente posterior em *A Ordem*, além da publicação na íntegra do seu discurso sobre São João da Cruz, autor, aliás, que muitas vezes é mimetizado em seus poemas, como no caso de “*Entréme dónde no supe / y quedéme no sabiendo, / llevado del água aquella / que decía — Ven al Padre.*”⁵¹¹ Seus poemas,

⁵⁰⁹ ASSÉNS, Casinos R. apud, PERCAS, Helena. *La poesia femenina argentina*. Madri: Ediciones Cultura Hispanica, 1958, p. 297.

⁵¹⁰ Cf. ANTUÑA, Dimas. *El Testimonio*. Buenos Aires: Ediciones San Rafael, 1945.

⁵¹¹ ANTUÑA, Dimas. *Entréme donde no supe*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1-3, p. 130, jul.-set. 1947.

com exceção de alguns bem destacados⁵¹², estão repletos de repetições de temas de sacramentos canônicos e, sobretudo, parábolas bíblicas. O resultado dessa prática é uma miríade de imagens religiosas completamente deslocalizadas geográfica e temporalmente, não sendo possível reconhecer com clareza o que o texto tem de singular. Tome-se como exemplo o poema *De Cruce*, no qual são mimetizadas imagens apocalípticas: “*Se desvaneció el antiguo error / quedó cancelado el pacto con la muerte. / La cruz desató los siete sellos / como se desataron los rios en el paraíso.*”⁵¹³

Nesse discurso sobre São João da Cruz, Dimas Antuña tenta pensar essa intenção de autoanulação relacionando-a a uma discussão sobre mística. Foi proferido inicialmente nos *Cursos de Cultura Católica* em Buenos Aires em outubro de 1942 e teve a proeza de ser um completo fracasso. O discurso conseguiu expulsar muitas pessoas do recinto e de ter-lhe custado algumas amizades.⁵¹⁴ Tudo isso porque não se tratava de uma exaltação de São João da Cruz no ano de seu quarto centenário, como era esperado, mas de um longo discurso sobre o sacramento do batismo cujo argumento residia no fato de o santo não ser místico por alguma maravilha pessoal ou que sua espiritualidade fosse considerada uma extravagância.⁵¹⁵ Em um discurso monótono, Dimas Antuña asseverou até o final a condição sacramental do místico e que o dom do santo é comum a todos os batizados. Portanto, procurou difundir o perfil de um João *da Cruz*. O milagre, a mística, se daria em seu raciocínio apenas mediante um abandono completo de si de modo a se fundir completamente as chagas da própria vida com as chagas do Cristo, e não o contrário. Em suma, ao verdadeiro místico, não lhe pertenceria a própria vida. Segundo o próprio Dimas Antuña: “Assim, todo homem tem biografia, mas o espiritual perfeito, o místico não tem

⁵¹² Entre este exemplo se pode destacar um poema que lamenta a modernização publicado em *Sur* em fevereiro de 1945, intitulado *Treno*.

⁵¹³ ANTUÑA, Dimas. De Cruce. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 95, jul. 1938.

⁵¹⁴ Pelo menos assim é o depoimento do autor: “*el autor conserva aún la profunda herida que le produjo la repulsa de sus mejores amigos, desagradados por el desarrollo de un tema que, a pesar de haber sido aprobado en su texto por la Autoridad Eclesiástica, no respondía, imperdonablemente gaffe, a ninguna de las perspectivas de aquella oportunidad.*” ANTUÑA, Dimas. *El Testimonio*. Buenos Aires: Ediciones San Rafael, 1945, p. 11.

⁵¹⁵ ANTUÑA, Dimas. San Juan de la Cruz. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 124, fev. 1943.

biografia enquanto tal. Está unido a Deus. Seu viver é Cristo. A biografia de um místico, senhores, é sua ascensão mística.”⁵¹⁶

Entretanto, esse discurso não apenas foi proferido no *Centro Dom Vital*, como também foi publicado na revista *A Ordem*, o que sugere ter tido uma boa recepção no Rio de Janeiro. No mais, é de se frisar, Dimas Antuña foi publicado apenas uma vez em *Criterio*, grupo do qual era muito próximo pelas reuniões que frequentava nos *Cursos de Cultura Católica*. De outro lado, o poeta teve um total de quinze poemas e uma conferência publicados em *A Ordem*, o que possivelmente torna esse o periódico no mundo que mais lhe deu atenção. Provavelmente em razão dessas amizades que fez pelo Rio de Janeiro e outros locais, lançou o livro *Mon Brésil*, publicado, já em 1938, em francês rudimentar.

É de se perguntar o porquê dessa difusão no Brasil. Do pouco que se pode concluir acerca do assunto, é possível afirmar que os poemas de *Criterio* que circularam em *A Ordem* são altamente imagéticos, mas com temas repetidamente religiosos, os quais revelam menos seus gestos do que suas estratégias diretoras sobre a linguagem. Não são os autores espiritualistas mais destacados ou engajados em uma “vida literária” do Rio da Prata que circularam no Rio de Janeiro. Prevaleceram, nesse intercâmbio literário a partir de 1937, os poemas carentes de pronome pessoal ou, metaforicamente, aqueles cuja vida, segundo diziam, não lhes pertencia, em uma espécie de poesia que supostamente insistia em tentar não dizer “eu”.

Mas essa poesia de autoaniquilação também foi a que prevaleceu no sentido contrário, ou seja, do Rio de Janeiro ao Rio da Prata, dessa vez da parte de um poeta mais renomado. Trata-se de Jorge de Lima, que teve seu poema *Christo Pez* publicado em *Criterio* em março de 1938. O poema compôs a coletânea *Túnica Inconsútil*, livro muito relacionado ao catolicismo do autor, com o título de *Cristo Peixe* também em 1938. Diferentemente do que aconteceu com Dimas Antuña, que foi publicado no Brasil em castelhano, Jorge de Lima, ao contrário, foi traduzido por Concepción de Arechavaleta, a mesma que traduziu o livro *Poemas* para o espanhol em 1939.

⁵¹⁶ ANTUÑA, Dimas. San Juan de la Cruz. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 133, fev. 1943, tradução nossa. Original: “Y así, todo hombre tiene biografía, pero el espiritual perfecto, el místico, en cuanto tal no tiene biografía. Está unido a Dios. Su vivir es Cristo. La biografía de un místico, señores, es su ascensión mística.”

CHRISTO PEZ

¡Yo os daré el Pez, oh, hambrientos de todas las edades,
 oh, desvalidos de todos los países,
 oh, miserables de todos los colores y de todas las razas!
 Y dividiré ese único Pez que nació antes de la primer agua
 y que continuará después de la última fuente,
 entre todos vosotros que tenéis hambre o que estáis hartos.
 Y todos quedaréis más que saciados delante del mar posterior al pez.
 Y después convidaré las aves de los cielos para comer las migajas,
 porque el Pez es el alimento del mundo.
 Y después convidaré los propios peces de los mares
 para tragarse al pájaro harto que no pudiere
 volar sobre las ondas, porque en el vuelo del pájaro va una
 [partícula de Pez.
 Y después convidaré las aguas de los mares, de los ríos, de los pozos,
 de las fuentes humildes, para que sean animadas otra vez como
 [en sus orígenes
 por las partículas infinitesimales e infinitas del primer Pez
 Que alimentó las aguas de dónde provino la vida.⁵¹⁷

Abaixo do poema há uma pequena nota afirmando que “*Jorge de Lima es el gran representante de la poesía católica en el Brasil. Ha reconocido su valor Tristán de Athayde. ‘Restauremos la poesía en Cristo’ es su fórmula poética. Acaba de publicar un libro sobre el Padre Anchieta, libro que ha sido muy bien considerado en su patria.*”⁵¹⁸ A recepção do poema na Argentina demonstra que não era apenas Durval de Moraes que publicava poemas com a linguagem simples em uma tentativa de radicalizar o *sermo humilis*. Jorge de Lima radicalizou essa estratégia com uma profusão irrefreada de imagens religiosas a ponto de tentar causar um efeito de apagamento lírico. E chegou a ser considerado na Argentina como o grande representante da poesia católica por sua tradutora.

Figurações do mito da distribuição dos peixes aparecem no poema *Christo Pez* de Jorge de Lima. Com uma pequena tendência biologicista a sugerir a disseminação da palavra pela via da cadeia alimentar, os versos traduzidos acumulam um tom profético e possivelmente demiúrgico com um ritmo crescente, acelerado pelo

⁵¹⁷ LIMA, Jorge de. *Christo Pez. Criterio*. Buenos Aires, n. 526, p. 380, 31. mar. 1938.

⁵¹⁸ In: LIMA, Jorge de. *Christo Pez. Criterio*. Buenos Aires, n. 526, p. 380, 31. mar. 1938.

acúmulo de verbos no futuro do presente e do advérbio “*después*”. Mas, ao mesmo tempo, estabelece uma divisão clara nesse transcurso. Afinal, “*y después y después y después*” o que se busca é o primeiro, de onde veio a vida. Há, pois, um tempo cristão tipicamente circular, de uma glória anterior e posterior ao tempo, na qual o interior é acometido por um fluxo constante de sensações. Vale lembrar que, por mais que haja uma sucessão de “eus” seguidos de verbos no futuro do presente, aparecem exclusivamente elementos míticos e imagens bíblicas centradas em um tema. Certamente o “eu” desse eu lírico do poema se vê envolto na parábola da distribuição do peixe, que nada mais seria do que a vida de Cristo. Ou seja, a vida desse eu lírico não lhe pertence. E esse poema certamente não pertence muito bem à biografia do escritor Jorge de Lima, de maneira que não seria nada surpreendente se fosse atribuído a qualquer outro poeta espiritualista, sendo muito mais um Jorge da Cruz.

Há, portanto, na poesia que foi publicada concomitantemente entre *A Ordem* e *Criterio*, um misticismo da aniquilação, cuja singularidade — reativa, de propósito anti-individualizante — consistia na tentativa de um mergulho completo na mimetização de imagens que se manifestavam nos poemas, tal como um ofício divino que independeria do sujeito que profere um voto, um poema ou um sacramento, a exemplo do que Agamben trabalha em *Opus Dei*,⁵¹⁹ quando descreve como grande parte das letras católicas na história procuravam afirmar uma pura performatividade despesoalizada e deslocalizada. Entretanto, antes dessa leitura de Agamben, Maria Zambrano em seu *El hombre y lo divino*, de 1955, reafirma, ao tematizar o nada, as consequências de um misticismo mimético da vida divina.

A vida mimética está fascinada, fechou-se para a liberdade. Fechado para a liberdade, o homem sujeito a ser libre descobre que todas as coisas são nada. Mas a primeira “abertura” originária da vida humana às coisas que a rodeiam, às circunstâncias, é padecê-las. As coisas que não são nada passam a ser algo quando se sofre com elas.⁵²⁰

⁵¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell’ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

⁵²⁰ ZAMBRANO, Maria. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Economica, 1955, p. 171, tradução nossa. Original: “la vida mimética está fascinada, se ha cerrado a la libertad. Cerrado a la libertad, el hombre sujeto a

Se o mimetismo fascinado pelos sacramentos, pela vida dos santos, pelas parábolas bíblicas pode parecer o contrário do que se compreende por misticismo pelo fato de não ser um autêntico mergulho livre e inconsequente nos mares da vida para se chegar ao indizível, essa poesia espiritualista que se difundiu entre o Rio da Prata e o Rio de Janeiro não deixa de perfazer certo misticismo quando tenta encarnar sem restos a própria aniquilação. Essa aniquilação não se traduziria em indecisão ou indecidibilidade, mas justamente no contrário, no empenho de se juntar ao ofício da Cruz para uma ordenação objetiva, porém fulminante, do espiritual: a divisão do espiritual interno em 1930 de Raquel Adler, não à toa, dá lugar à disseminação vivificante do *Christo Pez* de Jorge de Lima a todas as criaturas e objetos do mundo e, em 1938, ao rompimento do sétimo selo em Dimas Antuña. O rio, a partir de então, se torna turbilhão no oceano do Ser⁵²¹. E, com maior ou menor violência, a divisão das águas advém de uma queda do céu nesses autores⁵²², a partir daí, potência total para a vinda do novo homem, mediante a abertura dos mares, separando os que devem viver daqueles que devem morrer.

Dessa atitude tem-se que tudo, todas as coisas mundanas que não são a palavra, são nada. Mas experimentando, adjetivando o nada, o poeta igualaria o seu padecer com o padecer do Cristo. Portanto, o mundo só viria a ser quando o “eu” se aniquilasse com o sofrimento divino, na divina tortura, na biografia da Cruz, encontrando o espírito pela fusão total com a letra, conformando assim uma radicalização da linguagem-verme, do *sermo humilis*. Nesse mesmo sentido, Sergio Givone em sua *Storia del Nulla*⁵²³, faz uma leitura de místicos como São João da Cruz e Mestre de Eckhart para igualmente ver na busca mística não exatamente uma experiência a partir do confronto com a verdade ou com o ser, mas a irrupção da verdade no não-ser; tampouco no calar-se

ser libre, encuentra que todas las cosas son nada. Mas, la primera, originaria ‘apertura’ de la vida humana a las cosas que la rodean, a las circunstancias, es padecerlas. Las cosas que no son nada son algo cuando se las padece.”

⁵²¹ Toma-se aqui a palavra ser em um sentido genérico, para incluir a pergunta central de toda a metafísica ocidental desde os pré-socráticos e não alguma conceituação ontológica específica.

⁵²² Raquel Adler inclusive publicou a coletânea de ensaios intitulada *De la Tierra al Cielo* em 1936 e uma versificação do Apocalipse em *El libro de los siete sellos*, de 1940.

⁵²³ GIVONE, Sergio. *Historia de la nada*. Tradução de Alejo González e Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

após o sublime, pois o místico seria aquele a buscar, em última instância, a união cega com Deus. Somente enquanto pleno nada é que se pode ter uma consonância de tudo em volta não ser nada — bem como a si próprio — e assim estar sozinho para criar *ex nihilo*, a partir do nada. Diz o autor: “*Una vez más es la nada que hace que el ser sea convertido en libertad.*”⁵²⁴ Por tal razão, quando não sobra nada de pessoal, eis o momento de plena liberdade de um agir completamente demiúrgico, na plena liberdade de dizer as palavras, senão como o próprio mito, ao menos como o proferimento cautéloso de imagens míticas⁵²⁵ na continuidade cega de uma prática religiosa, supostamente sem compromissos de sentido ou assinatura. A junção à biografia de Deus, entretanto, seria a maior das humildades ou a maior das vaidades? O poema *Pila de mi bautismo*, de Dimas Antuña, publicado no Brasil, traz uma conclusão; e também uma inconclusão: “*Pez-Cristo que nos prometes / rios que brotan del alma: / en ti fuimos submergidos / y la tierra nos rechaza. / Tuya es la mano de lo alto, / sabiduría del Padre, / que dividiendo las aguas / nos unes a tu victoria: / en ti fuimos submergidos / y la tierra nos rechaza.*”⁵²⁶ Logo após: “*Perdimos la tierra firme / no tenemos nada.*”⁵²⁷ Contudo, logo mais há algumas pequenas exceções: “*Solamente el agua / solamente el agua / Y la paloma / y el ancla.*”

⁵²⁴ GIVONE, Sergio. *Historia de la nada*. Tradução de Alejo González e Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, p. 102.

⁵²⁵ Uma consistente distinção entre mito e as imagens do mito é dado por Furio Jesi ao separar o mito propriamente dito dos materiais mitológicos desordenados e já desligados de algum liame necessário com o mito. Esses materiais mitológicos, contudo, por mais que sejam distintos de um mito original, podem continuar as práticas institucionais ou discursivas que um dia foram míticas. “*Le canssioni fra immagini mitologiche, una volta strette e 'spiegate' da ragioni e 'inspiegabili'; ma non solo non cessano di esistere, bensì si fanno assolutamente obbligatorie.*” JESI, Furio. *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Turim: Einaudi, 2001, p. 114.

⁵²⁶ ANTUÑA, Dimas. San Juan de la Cruz. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 147, fev. 1943. Tradução livre: “Peixe-Cristo que nos prometes rios que brotam da alma: em ti fomos submergidos e a terra nos rechaça. Tua é a mão do alto, sabedoria do Pai, que, dividindo as águas, nos une na vitória: em ti fomos submergidos e a terra nos rechaça.”

⁵²⁷ ANTUÑA, Dimas. San Juan de la Cruz. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 149, fev. 1943. Tradução livre: “Perdemos a terra firme, não temos nada: somente a água, somente a água, e a pomba e a âncora.”

5. A QUEDA DO CÉU (1939-1945)

5.1. Utopias espirituais

Em 1921, o teólogo russo Nicolas Berdiaeff (encontrando-se também a grafia Berdiaev) publica em São Petersburgo o texto *O fim da Renascença* e, em 1924, o ensaio *Uma nova Idade Média*, em russo, em Berlim. Os dois artigos foram reunidos na versão intitulada *Un nouvel moyen-âge: réflexion sur le destinée de la Russie et de l'Europe*⁵²⁸, em 1927, em uma tradução francesa que apenas revela as iniciais da tradutora: A.M.F. Desde então, essa obra exerceu grande impacto no ensaísmo espiritualista e católico no Brasil.⁵²⁹ Certamente não foi seu dogmatismo o que mais chamou a atenção no livro, muito citado nas revistas *Vida* e *A Ordem*. Esse conjunto de ensaios foi ainda mais difundido após ser traduzido para o português em 1936 por Tasso da Silveira e publicado pelo editorial de José Olympio.⁵³⁰ Seu tom é marcadamente anticlerical e postula um cristianismo existencialista, cuja maior finalidade seria a liberdade do homem: este já não conta como indivíduo, que seria um conceito natural, senão principalmente como pessoa, um valor sobrenatural. Mas o tema central do livro é uma escatologia fatalista, a afirmar que o verdadeiro renascimento foi a Idade Média da época de Giotto, Francisco, Tomás de Aquino e Dante, ao passo que o Renascimento tardio dos humanistas italianos já seria uma perversão da compreensão de Deus, postulando-o no próprio homem. Essa decadência estaria, para Berdiaeff, quase a culminar em seu ponto mais decadente no século XX, o que levaria o homem a uma Nova Idade Média: não a um período semelhante àquele da arquitetura gótica, da filosofia escolástica ou das cruzadas, mas ao tempo de fragmentação social e política imediatamente posterior ao fim do Império Romano.

⁵²⁸ BERDIAEFF, Nicolas. *Un nouvel moyen-âge: réflexion sur le destinée de la Russie et de l'Europe*. Tradução do russo por A.M.F. Paris: Plon, 1927.

⁵²⁹ Em geral, as menções e dão dentro de ensaios dos mais variados, como alguns que mencionam arte medieval, o trabalho da colonização jesuíta, etc. Alguns que, contudo tematizara diretamente o teólogo russo em *A Ordem* foram: ROCHA, Gabriel Munhoz da. Um artista do espírito: Nicolas Berdiaeff. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 69, p. 406-414, nov. 1935; VIANNA, Eremildo Luiz. Introdução: noção de Idade Média. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 7, p. 14-39, jul. 1940.

⁵³⁰ BERDIAEFF, Nicolau. *Uma nova Idade Média: reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa*. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1927.

A posição de Berdiaeff é uma fusão de aristocratismo e existencialismo cristão que procurou definir seu próprio tempo como uma época na qual a cultura já não poderia mais germinar ou mesmo se manter naturalmente. A decadência postulada exigia dos intelectuais uma função de zelar pela conservação da cultura para, quem sabe, em um futuro longínquo, haver material para um novo despertar cultural. Diz o teólogo russo: “Se fora preciso estabelecer uma analogia qualquer, deveríamos dizer que nos aproximamos, não de um Renascimento, mas de um obscuro começo da Idade Media, e que vamos ser obrigados a passar por uma nova barbárie civilizada, por uma nova disciplina, por um novo ascetismo religioso, antes mesmo de romper a aurora de outro imaginável Renascimento.”⁵³¹ Para Berdiaeff, os conflitos armados em larga escala, a dominação do homem pela técnica e toda sorte de catástrofes vividas pelos habitantes da Europa consistiram em uma razão interior que estava associada à perda da vitalidade da cultura. Dentro desse quadro, a cultura passaria a ser noturna, e os intelectuais passariam não mais a ser criadores, mas conservadores do que sobrou e da Igreja. Em tal perspectiva, eles deveriam voltar a ser uma força espiritual preponderante para dar um mínimo de organização a um mundo sem chão e um pouco de direcionamento espiritual à vida dos homes. A utopia trágica⁵³² de Berdiaeff teve uma compreensão orgânica da vida como uma dupla articulação entre materialidade e valores

⁵³¹ BERDIAEFF, Nicolau. *Uma nova Idade Média: reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa*. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1927, p. 38.

⁵³² Vale salientar que o historiador Hilário Franco Júnior estudou os mosteiros, as heresias e algumas lendas para pensar utopias pré-modernas, a despeito do anacronismo do termo. O autor concluiu ser possível falar em utopias medievais, desde que se leve em consideração que elas tinham maior conexão com os mitos e, por isso, eram sacralizadas, diferentemente das modernas, que normalmente mundanas, apesar de haver um sentimento nostálgico de contrução de um tempo que sagrado já perdido em ambos os casos. “Enquanto as utopias posteriores ao século XV foram frequentemente urbanas, com as da Idade Média ocorreu o inverso, fato compreensível numa sociedade fundamentalmente agrária. As utopias modernas e contemporâneas geralmente preocuparam-se com o estabelecimento de um Estado feliz, vindo a felicidade dos indivíduos como decorrência disso. Ao contrário, a concepção antiga e medieval da Idade de Ouro centrava-se em primeiro lugar no homem, derivando de sua felicidade o bem-estar da coletividade no homem, derivando de sua felicidade o bem-estar da coletividade.” FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 143.

sobrenaturais que lhe seriam inerentes. “A vida do homem, a vida dos povos, é um organismo hierarchico completo, no qual as funções superiores e inferiores são inseparavelmente ligadas. Há uma correspondência entre o que se passa nas alturas da vida espiritual e ao fundo da vida material da sociedade.”⁵³³

Essa concepção da vida como um organismo hierárquico esteve muito a par das discussões que eram feitas em torno de ideias, como o corporativismo da encíclica *Rerum Novarum*, assim como o entendimento do homem como um ser individual em relação à sua materialidade, porém uma pessoa no que tinha de sobrenatural, ou seja, capaz de ser parte de um intelecto divino e de compreender seu lugar dentro de uma hierarquia de valores. E essa concepção de pessoa conceituada por Berdiaeff teve um impacto inegável sobre o personalismo de Emmanuel Mounier a partir dos anos trinta.⁵³⁴ Mas também é possível demonstrar que o pensamento de Berdiaeff teve uma repercussão bastante especial na América do Sul, a qual lhe dá um sentido de forte teor utópico. Em primeiro lugar, vale lembrar que o próprio Berdiaeff, nos anos trinta, publicou artigos⁵³⁵ na revista *Sur*. No primeiro deles, de outubro de 1935, o autor russo defende que o personalismo cristão deverá revelar o novo homem como um resultado de uma sociedade pós-luta de classes.

O homem novo, liberado da classe, colocar-se-á ante o último mistério do ser, ante os problemas extremos do espírito. Então o caráter trágico da existência se revelará em toda a profundidade e o homem terá a nostalgia da eternidade. Então terá realizado a totalidade da vida na pessoa e já não será tomada alguma parte como totalidade. Em um período de luta aguda, como o que presenciamos hoje, o sistema que melhor

⁵³³ BERDIAEFF, Nicolau. *Uma nova Idade Média: reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa*. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1927, p. 10.

⁵³⁴ Consultar: MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

⁵³⁵ BERDIAEFF, Nicolas. Personalismo y marxismo. *Sur*, Buenos Aires, n. 13, p.7-39, out. 1935; BERDIAEFF, Nicolas. La misión de los intelectuales. *Sur*, Buenos Aires, n. 46, p. 10-17, jul. 1938.

corresponde ao personalismo cristão é o socialismo personalista.⁵³⁶

Essa utopia do novo homem almejava uma vida íntegra para o corpo social porque, como pessoa, o homem faria parte de uma sociedade que já não se veria como um amontoado de indivíduos ligados por uma lei formal, mas que teria uma vida espontânea ao participar comunitariamente de um todo orgânico aberto ao espírito criador. Na revista *Sur*, essa concepção de novo homem será pensada inclusive para o futuro da sociedade europeia em 1942, como consta em um artigo da filósofa espanhola Maria Zambrano, a qual reconhece a necessidade de uma redescoberta da interioridade do homem para a fundação de uma nova comunidade.⁵³⁷ A concepção de Nova Idade Média e, por conseguinte, a discussão sobre utopia estavam presentes na revista *Critério*, mais voltada à Ação Católica na Argentina. Embora Berdiaeff não publicasse lá diretamente, o autor foi tema de diversos artigos.⁵³⁸ Inclusive, a concepção de novo homem,⁵³⁹ já era discutida desde a década de vinte, e já havia sido exemplificada a partir das missões jesuíticas da América Espanhola.

É preciso salientar que essa temática do novo homem irá se difundir por diversas frentes na América Latina. Certamente as

⁵³⁶ BERDIAEFF, Nicolas. Personalismo y marxismo. *Sur*, Buenos Aires, n. 13, p.38-39, out. 1935, tradução nossa. Original: “*El hombre nuevo, liberado de la clase, se colocará ante el último misterio del ser, ante los problemas extremos del espíritu. Entonces el carácter trágico de la existencia se revelará en toda su profundidad y el hombre tendrá la nostalgia de la eternidad. Entonces se habrá realizado la totalidad de la vida de la persona, y ya no se tomará una parte por esa totalidad. En un período de lucha social aguda, como la que hoy presenciamos, el sistema que mejor corresponde al personalismo cristiano es el socialismo personalista.*”

⁵³⁷ ZAMBRANO, Maria. La esperanza europea. *Sur*, Buenos Aires, n. 90, p. 13-31, mar. 1942.

⁵³⁸ Por exemplo: PICO, Cesar E. La nueva edad media. *Criterio*, Buenos Aires, n. 9, p. 271, mai. 1928; MORENO, Juan Carlos. Berdiaeff y la nueva Edad Media. *Criterio*, Buenos Aires, n. 337, p. 386-387, 16. mai. 1934; FRANCESCHI, Gustavo. El pensamiento ‘científico’ en la edad media. *Criterio*, Buenos Aires, n. 831, p. 101-105, 3. fev. 1944.

⁵³⁹ FUNES, José Maria. Fusión de sangres em la colonizacion Española. *Criterio*, Buenos Aires, n. 458, p. 347-349, 10. dez. 1936; IBARGUREN, Federico. La misión histórica de España. *Criterio*, Buenos Aires, n. 459, p. 372-376, 17. dez. 1936; ADLER, María Raquel. Canto al hombre nuevo. *Criterio*, Buenos Aires, n. 461, p. 422, 21. dez. 1936.

iniciativas reformistas e posteriormente os movimentos de esquerda na Igreja reivindicaram uma espiritualidade que não estaria desconexa do mundo secular e tampouco se furtaria do tratamento de problemas concretos da sociedade, a começar pelas desigualdades sociais ou autoritarismos de governos. Mas outro aspecto importante de se salientar é que o novo homem é sempre fruto inacabado de uma vitalidade reprimida. Um dos maiores pensadores e ativistas da esquerda católica, Frei Betto, afirma que todos são protagonistas da passagem de uma espiritualidade individualista para “uma espiritualidade da militância, mudança do mundo, do homem novo, da mulher nova, da sociedade nova, do Reino de Deus como principal desafio, sem que muitas vezes tenhamos conseguido fazer a síntese.”⁵⁴⁰ Se o homem novo é o militante social que não necessariamente depende de uma conclusão ou síntese, uma concepção semelhante era defendida pelo militante não exatamente católico Ernesto Che Guevara, o qual afirmava no ensaio *O socialismo e o homem de Cuba* sua concepção de homem novo:

acredito que o mais simples é reconhecer sua qualidade de não-feito, de produto não acabado. As taras do passado são transmitidas, no presente, na consciência individual e há necessidade de se fazer um trabalho contínuo para erradicá-las. (...) é necessário que se desenvolva uma consciência na qual os valores adquiram categorias novas. A sociedade em seu conjunto deve transformar-se em uma gigantesca escola.⁵⁴¹

Isso implica considerar que o homem novo no guevarismo é um porvir inacabado, porém orgânico, de modo que a transformação individual apenas vem com a transformação constante de seu entorno e de sua coletividade. Em uma homenagem pelos quarenta anos da morte de Guevara, que muito o marcou, Frei Betto traz novamente a ideia de uma militância audaciosa e arrojada para o desenvolvimento do novo homem: “*Con tu agudo sentido crítico cuidaste de advertirnos que ‘el socialismo es joven y tiene errores. Los revolucionarios carecen muchas veces de conocimientos y de la audacia intelectual necesarios para*

⁵⁴⁰ BETTO, Frei. As místicas cristãs e não cristãs. In: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005, p. 97.

⁵⁴¹ GUEVARA, Ernesto Che. *Socialismo e Juventude*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2005, p. 50-51.

*enfrentar la tarea del desarrollo del hombre nuevo por métodos distintos de los convencionales, pues los métodos convencionales sufren la influencia de la sociedad que los creó*⁵⁴².

Antes do posicionamento progressista de alguns setores da Igreja Católica, como da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, das Comunidades Eclesiais de Base ou da politização da Juventude Universitária Católica nos anos 60⁵⁴³, a Nova Idade Média de Berdiaeff foi muito discutida em solo brasileiro durante o período de existência do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*. Portanto, desde a década de vinte essa teoria era vista como um modelo para uma reordenação espiritual da sociedade, embora muitas vezes essa renovação se desse pelo combate à secularização ou em defesa das autoridades eclesiástica e política. O jesuitismo, por sua vez, ainda que fosse um motivo constantemente discutido no âmbito educacional, não era, como na Argentina, uma grande bandeira de utopia política dos católicos brasileiros. A partir de 1939, no entanto, passa a haver uma maior predominância da tematização das missões jesuítas em ensaios e até mesmo em textos estéticos, inclusive na proliferação de textos dramáticos que mimetizavam as encenações dos jesuítas no período colonial brasileiro em seu trabalho de catequização. Normalmente consistem em pequenas cenas de tema religioso com não mais de vinte páginas, escritos em português com algumas citações em latim ou grego, trazidas de passagens do evangelho ou de ritos católicos. Em geral, já no título, revelam-se textos que imitam os gêneros de teatro medieval, como autos, milagres ou mistérios, apesar de terem sido escritos no século XX. Ainda assim, reelaboram esses gêneros de acordo com as especificidades do período colonial brasileiro entre os séculos XVI e XVII, predominando neles muitas vezes características teatrais da

⁵⁴² BETTO, Frei. Carta abierta a Ernesto Che Guevara. *Utopia y Práxis Latinoamericana*. Maracaibo, v. 12, n. 38, p. 129, set. 2007.

⁵⁴³ Segundo Mainwaring, a partir dos anos cinquenta e principalmente do Concílio Vaticano II (1962-1965), “movimentos populares conquistaram uma força sem precedentes no Brasil. Esses movimentos afetaram muitos líderes da Igreja, tanto por chamarem a atenção para a importância de se dar apoio às reformas, quanto por criarem no caso dos conservadores, uma conscientização do rápido crescimento da esquerda. Inovações na educação popular, inclusive o Movimento de Educação de Base (MEB), o trabalho de Paulo Freire e os Centros de Cultura Popular, estimularam reflexões sobre o papel das massas na sociedade.” MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 64.

atividade evangelizadora dos jesuítas, fosse ela destinada a uma parcela dos colonos ou mesmo à catequização dos indígenas.

Jorge de Lima, nesse sentido, demonstra um grande interesse pelo jesuitismo em sua homenagem ao monge beneditino de origem alemã Dom Beda Keckeisen, que vivia no Mosteiro de São Bento da cidade de Salvador e havia reencenado o *Sacrum Mysterium* de Gil Vicente no palco do Instituto Nacional de Música em 1939. Para Jorge de Lima, a reencenação de autos nas igrejas ou mosteiros e a escrita de novos textos dramáticos poderia promover uma “ressurreição do teatro místico nesses tempos de teatro sórdido.”⁵⁴⁴ O autor destacou a criatividade dos jesuítas em utilizar elementos indígenas para a evangelização, o que de alguma forma poderia servir para trazer à sociedade moderna uma sensibilização para as artes e uma seleção dos gostos, mesmo para aqueles que não tivessem o mínimo conhecimento artístico ou a devida aptidão para os mistérios da fé. O *Sacrum Mysterium* seria especial por demonstrar a criação, a queda e a ascensão do homem. Jorge de Lima também perfaz algumas retomadas do teatro vicentino, dando algum destaque para a tripartição da Lei no *Auto da Cananeia*. Nesse texto, Gil Vicente fez essas três leis, ou pastoras, dialogar no primeiro ato, sendo uma delas a natural ou Silvestra, a outra a escrita ou Hebrea e, por fim, haveria a Lei da Graça, ou Veredina. Ainda que Jorge de Lima não tenha publicado exatamente essa passagem, vale a pena ilustrá-la para um melhor desenvolvimento do tema da utopia espiritual.

AUTO DA CANANEIA (127-136):

Hebrea: Como! vindo he o Messias?

Veredina: Ja veio e anda prégando / Ensinando e declarando / As divinas profecias.

Hebrea: Isso estava eu esperando.

Veredina: Assi que a Lei de Graça / Há de ter todo cuidado / Pastora mor de seu gado / Isto he per fôrça que eu faça / Pois vosso giro he passado.⁵⁴⁵

Durante idas e vindas com Belzebuth e Satanás, o homem é salvo pela lei da Graça no *Auto da Cananea*. Ainda assim, Jorge de Lima faz mais do que mera demonstração de erudição ou religiosidade. Esse

⁵⁴⁴ LIMA, Jorge de. *Sacrum Mysterium*. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 294, set. 1939.

⁵⁴⁵ VICENTE, Gil. *Auto da Cananeia*. In: *Obras de Gil Vicente*. Porto: Lello e Irmão, 1965, p. 471.

estudo do poeta alagoano preconiza uma retomada moderna do teatro barroco luso-brasileiro, haja vista que uma obra como essa ou o *Sacrum Mystrium* “leva as pastorais do plano da alegoria à tradição evangélica.”⁵⁴⁶ Ele também traz às páginas de um periódico católico como *A Ordem* uma reivindicação de uma utopia espiritualista, na qual a Graça seria a única solução possível para um mundo carente de refinamento estético e ameaçado pelo advento de uma nova guerra catastrófica. Analogicamente, relaciona a decadência europeia e a promessa da América com o contexto do século XVI no qual a Igreja se rachara na Europa pelas reformas protestantes e havia encontrado um novo começo pelo trabalho da Companhia de Jesus, que partiu alhures para levar o evangelho a povos que nunca haviam entrado em contato com o cristianismo. Essa evangelização, contudo, não fora empreendida pelo ensinamento da lei escrita, até porque isso seria impossível haja vista que os novos povos pouco ou nada compreendiam de latim, grego ou qualquer língua europeia. O ensinamento jesuítico pelas encenações de autos e mistérios acreditava na evangelização por uma correta sensibilização e pelo recurso a imagens em funções alegóricas, utilizando-se até mesmo de sincretismo religioso para a difusão da fé.

Afrânio Coutinho, em sua obra *Do Barroco*, afirma que tomou como base para seus estudos a teoria de Heinrich Wölfflin, um princípio da visualidade do barroco. Afirma Coutinho: “esse estilo, diferentemente do clássico, já não é tátil porém visual, isto é, não admite pontos de vista não-visuais, e não revela sua arte, mas a dissimula.”⁵⁴⁷ O autor afirma que essa descoberta de Wölfflin, e de outros como Eugenio d’Ors ou Hildebrand Gutlitt, teria se dado após sua partida para os Estados Unidos em 1942. É curioso perceber que, antes dessa partida, em 1938, o autor assumia uma posição de não negar a herança europeia e, sobretudo, de não querer separar o Brasil ou os outros países da América daquilo que chamou de Ocidente. Apesar de soar como uma posição eurocêntrica à primeira vista, o baiano Afrânio Coutinho demonstra apreço por certos elementos típicos do barroco ao afirmar que a assunção da tradição do Ocidente pela América seria para evitar um isolacionismo e, principalmente, uma maneira de preservar a civilização quando a Europa estava à beira da autodestruição. Nesse ensaio publicado em *A Ordem* em 1938, em suma, Coutinho sugere uma

⁵⁴⁶ LIMA, Jorge de. *Sacrum Mystrium*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 292, set. 1939.

⁵⁴⁷ COUTINHO, Afrânio. *Do Barroco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, p. 18.

utopia espiritualista: “Repudiar o espírito do Ocidente, seria a América condenar-se ao insulamento. Pois o Ocidente é para nós o espírito e o espírito é que é do plano do universal, do humano. É só num harmonioso e sabio equilíbrio entre o espírito e os particularismos é que atingiremos a universalidade.”⁵⁴⁸

A utopia espiritualista inspirada no uso jesuítico das imagens também é evidente no artigo intitulado *Pentecostes*, de Nelson de Almeida Prado, publicado em *A Ordem* em 1939, o qual reivindica a aproximação do homem ao Espírito Santo para a criação do Novo Homem. Nesse sentido, afirma o autor, “o Espírito Criador renova a face da terra com a superabundância da sua graça. Surge, daí, o Homem Novo, cujo sinal de distinção é a Caridade.”⁵⁴⁹ O autor também levanta a necessidade de reconhecer o Espírito Santo não apenas como uma questão de fé pessoal, mas como uma ordem prática das diversas atividades da vida: “Todas as associações, uniões e obras que visem o bem publico, por vastas e poderosas que sejam, perdem toda a sua força se o único necessario, a indispensavel chama de fogo de Pentecostes, a chama de uma caridade pura e forte para os homens, estiver extinta.”⁵⁵⁰

Mas certamente não foram sequer os autores espiritualistas brasileiros aqueles que foram até as últimas consequências na experimentação de uma utopia baseada no espírito nas letras brasileiras.

O advento de um novo conflito armado de grandes proporções na Europa a partir de 1939, com a invasão da Polônia pelas forças armadas alemãs e a ampliação do conflito com a tomada de Paris pelo regime nazista, em junho de 1940, causou um impacto cultural bastante significativo no mundo. A escalada da violência no continente europeu forçou muitos artistas e intelectuais a deixarem seus respectivos países, sendo muito evidente que a fuga daqueles que residiam em Paris foi direcionada principalmente aos Estados Unidos.⁵⁵¹ Não obstante a situação de dificuldade de refugiados e a vivência de situações de puro horror, mesmo da própria morte para alguns, esse deslocamento de intelectuais também criou novos intercâmbios e trocas de experiências

⁵⁴⁸ COUTINHO, Afranio. Vocação da America. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 10, p. 365, out. 1938.

⁵⁴⁹ PRADO, Nelson de Almeida. *Pentecostes*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 102, p. 438, mai. 1939.

⁵⁵⁰ PRADO, Nelson de Almeida. *Pentecostes*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 439, mai. 1939.

⁵⁵¹ Cf. JACKSON, Julian. *France: the dark years (1940-1944)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

que impactaram povos e Estados em ambos os lados do Atlântico.⁵⁵² Os Estados Unidos certamente concentraram a maioria desses intelectuais exilados, como André Breton, Marcel Duchamp, Kandinsky, Walter Gropius, Francis Picabia ou ainda os católicos Jacques Maritain e Étienne Gilson. Mas não se pode deixar de mencionar a vinda de muitos deles também para a América do Sul, como Ortega y Gasset ou Roger Caillois em Buenos Aires ou, no caso brasileiro, a chegada de personalidades como Roger Bastide, Stefan Zweig, Otto Maria Carpeaux, além do escritor e militante católico Georges Bernanos.⁵⁵³

Esses estrangeiros que estiveram no Brasil, durante os respectivos exílios⁵⁵⁴, pensaram, cada um a seu modo, suas próprias utopias. Certamente o caso mais célebre é a publicação, em 1942, da obra *Brasil, um país do futuro* por Zweig, obra bastante paradoxal que enaltecia as grandiosidades e as potencialidades do país que o acolhia, sucedida pelo suicídio do autor em Petrópolis em fevereiro do mesmo ano. Ainda assim, desses quatro exilados no Brasil, Zweig foi o que menos se relacionou com os círculos católicos ou que esteve presente em suas revistas.

Roger Bastide, por sua vez, ainda que não tenha publicado em *A Ordem*, foi aquele que melhor leu a poesia espiritualista brasileira em seu tempo. Assumiu, em 1938, a vaga de professor de Sociologia na Universidade de São Paulo, no lugar que antes pertenceu a Claude Lévi-

⁵⁵² Cf. JACKSON, Julian. *France: the dark years (1940-1944)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁵⁵³ Cf. JACKSON, Julian. *France: the dark years (1940-1944)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

⁵⁵⁴ Edward Said afirma em seu célebre ensaio *Reflections on Exile* que a distinção exata entre exílio, expatriação ou emigração nunca é muito clara, bem como os efeitos de cada uma dessas condições para o sujeito. De qualquer maneira, Said afirma que o exílio é uma experiência de desencontro com a terra, a qual pode chegar a se transformar de um modo criativo em um desencontro com todo o mundo, independentemente da localização do exilado. Por fim, pode-se relacionar a experiência do exílio com as experiências de Bernanos, Carpeaux ou Bastide na medida em que suas estadias no Brasil, ainda que muitas vezes tenha sido voluntária, legaram textos que muitas vezes refletem esse desencontro. “O exílio nunca é o estado de estar satisfeito, plácido e seguro.” SAID, Edward. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 186, tradução nossa. Original: “Exile is never the state of being satisfied, placid and secure.”

Strauss.⁵⁵⁵ Chegando ao Brasil, prontamente se dedicou a conhecer a cultura do país que o recebeu. Isso não se traduziu apenas no olhar do antropólogo sobre os aspectos mais pitorescos dessa cultura ou nos costumes diversos mantidos por uma população pluriétnica, mas igualmente na leitura daqueles que buscaram anteriormente compreender o país, como Silvio Romero, Raymundo Nina Rodrigues ou Oliveira Vianna. Bastide também foi assíduo leitor da poesia modernista brasileira de Oswald de Andrade, Mario de Andrade, Sergio Milliet, Manuel Bandeira.⁵⁵⁶ Além desses, leu de uma maneira mais crítica e menos compadresca a poesia espiritualista dos círculos católicos brasileiros a partir de nomes como Augusto Frederico Schmidt, Murilo Mendes e Jorge de Lima. Sobre a poesia religiosa brasileira, como assim a qualifica, Bastide afirmou que ela se encontrava numa encruzilhada entre um misticismo e um hermetismo, o que o permitiu considerar o poeta como um místico enquanto tentava se distinguir do vazio de seu próprio texto e, por sua vez, seria taumaturgo, bruxo, quando pretendia não apenas confrontar-se com o negativo, mas criar novas realidades perante ele, mesmo que elas fossem tragicamente predeterminadas a nunca se concretizar.

A maioria dos poetas religiosos brasileiros contemporâneos tentou reunir a poesia mágica à poesia mística. A questão está em saber se isso é possível. Naturalmente compreendemos a razão desse esforço de conciliação: nos dois casos, o ponto de partida é o mesmo, a repulsa do mundo tal como é, uma vontade agressiva de destruí-lo, mas o místico o transcende ao passo que o mágico o modifica. Não se pode ser um e outro. A oração nos faz passar a esmo de um plano a outro, do plano natural para o sobrenatural; [...] A magia, ao contrário, mistura os planos; não coloca o sobrenatural acima do natural, mas confunde os dois, a fim de fazer manifestarem-se por toda parte, no interior do determinismo científico, os atos gratuitos, as aparições maravilhosas, as metamorfoses milagrosas. O perigo da poesia religiosa no Brasil é essa tentação de feitiçaria; e o

⁵⁵⁵ Sobre o assunto: PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/FAPESP, 2000.

⁵⁵⁶ Cf. PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/FAPESP, 2000.

poeta se detém na estrada ascendente porque para ele é mais interessante assistir aos milagres do que fazer o esforço da ascensão [...].⁵⁵⁷

Embora Bastide seja da opinião de que tais poetas somente teriam futuro se seguissem a via mística mais do que a hermética — uma solução que pretenderia adequá-los parcialmente ao modernismo europeu —, não deixa de ser interessante seu diagnóstico, o qual percebeu a existência de mitologias precárias, um intertexto entre os diversos escritos e, principalmente, a existência de novas entidades no lugar da morte quando se considera o caráter taumatúrgico do poeta. Chamou inclusive de preguiça esse apego aos fragmentos de mitos, especialmente da parte de Jorge de Lima, e a paralela dificuldade de sair desses desvios para uma contemplação da Unidade.⁵⁵⁸

Bastide não deixou de ensaiar acerca do impacto do Brasil na poesia francesa moderna, que teria sido incorporado por diversos autores. Nos casos de Jules Supervielle ou Paul Claudel essa incorporação seria pouco evidente, embora possa ser entrevista. Bastide percebeu como Claudel no livro *In principio erat verbum* relaciona o vento que vem do mar a agitar as palmeiras como uma figuração do Rio de Janeiro: “o Rio é também o vento, o vento que sopra das águas ou das florestas, carregado de odor salino ou do perfume das frutas exóticas, e o vento é ainda sempre o sopro de Deus.”⁵⁵⁹ Os versos referidos por Bastide seriam os seguintes:

*Dans les palmes j'entends le même souffle
irrésistible,
Celui, le même, qui jadis preceda le sommeil de
l'Auteur
[du genre humains dans le Paradis,
Avant qu'Ève lui fut tirée du flanc sous les
ombrages*

⁵⁵⁷ BASTIDE, 1997, p. 140-141.

⁵⁵⁸ Para Bastide, na poesia religiosa brasileira, “a aventura mística foi desviada por seu encontro com a saudade, e seus mais líricos momentos são menos os breves instantes de contato com o divino do que nostalgias, desejos e impulsos, o gozo voluptuoso da ausência. Eis o que constitui sua originalidade e em que reside, para nós, seu sabor.” BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 149.

⁵⁵⁹ BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 160.

A passagem remete a imagem do movimento das palmeiras pelo vento ao mito da criação do mundo no Gênesis antes da queda do homem pelo pecado. Embora Bastide não explicita, esse vento que vem do mar e que coincidiria com aquele sopro criador remeteria a uma sensação de demiurgia, da promessa de recomeço do mundo e do homem.

Bastide ainda vê esse sentido utópico em Luc Durtain, autor que procurou um Brasil profundo e fora do exotismo “e desse modo vê delinear-se no Brasil uma nova ordem, ao mesmo tempo telúrica e humana, tropical e razoável, de um sabor que o encanta.” Essa busca divergiria do Brasil que Blaise Cendrars descobriu ao lado de Oswald, Mário ou Tarsila, no qual preponderam as imagens soltas e sem uma busca por profundidade de sentido: “enquanto Durtain vai procurar, no Brasil, antes de mais nada, o nascimento de uma ordem nova, de uma latinidade enriquecida, não aceitando senão o telúrico governado e disciplinado, a Cendrars, pelo contrário, o que vai agradar é o elemento caótico, a fantasia das oposições, o ilogismo das disparidades...”⁵⁶¹ Em suma, na incorporação do Brasil na poesia francesa, ao menos aos olhos de Bastide, predominaria o sonho de uma utopia, algo que não se distinguiria daquilo que outros autores imaginaram a partir dos primeiros relatos de navegadores sobre o Novo Mundo, cujo maior exemplo talvez seja Michel de Montaigne.

Georges Bernanos, por sua vez, presenciou a carnificina da Guerra Civil Espanhola e ficou profundamente abalado com a forte presença alemã na península ibérica. Após essa vivência, chegou a aderir à esquerda francesa e, ao mesmo tempo, denunciou-a por haver silenciado acerca da sustentação do regime de Franco por parte das forças alemãs. Diante dessa dupla condenação, por ter se visto isolado e legado ao ostracismo, e cheio de um profundo pessimismo acerca do futuro da França, ainda em 1938, partiu com sua família com destino ao Paraguai, com uma rápida escala no Rio de Janeiro. Nessa sua parada, ficou surpreso com a recepção encontrada da parte de intelectuais católicos, em especial Jorge de Lima, que havia sido o tradutor da

⁵⁶⁰ BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 161. Tradução livre: “Nas palmas sinto o mesmo sopro irresistível / aquele mesmo que precedeu o sono do Autor do gênero humano no Paraíso, / Antes que Eva lhe fosse tirada do flanco sob as sombras da Árvore da Vida.”

⁵⁶¹ BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 172.

edição brasileira de *Sous le Soleil de Satan*, primeiro romance de Bernanos.⁵⁶² O Paraguai o encantava pela sua posição geográfica no interior da América do Sul. Também lhe parecia atraente a história do país, cuja colonização espanhola se deu predominantemente a partir de Missões Jesuíticas.⁵⁶³ Após não haver se adaptado à região, resolveu retornar ao Brasil para se instalar em Pirapora, na tentativa de formar uma comunidade autossuficiente. A sua empreitada utópica não funcionou exatamente como era esperado, o que o levou a se transferir para uma fazenda em Cruz das Almas, local onde permaneceu a maior parte de seu exílio, muito embora continuasse a viajar constantemente para o Rio de Janeiro e outros locais, nos quais manteve uma vida social bastante ocupada.⁵⁶⁴

Bernanos teve uma coluna em *O Jornal* dirigido por Assis Chateaubriand e enviava constantes mensagens em nome da França Livre pela rádio BBC de Londres, juntamente com Charles de Gaulle, tendo tido uma atividade constante tanto em relação à realidade brasileira como à francesa, seja aquela sob ocupação alemã, seja a outra sob o regime-fantoches de Pétain. Em uma de suas obras mais conhecidas desse período no Brasil, *Lettre aux Anglais*, Bernanos tratou de dissertar diretamente sobre o país no qual se encontrava, afirmando curiosamente não estar em exílio, mas em seu próprio lar, ainda que não escondesse uma situação de desconhecimento em relação ao país. “O Brasil não é para mim o hotel suntuoso, quase anônimo, no qual depus uma mala esperando novamente partir ao mar e voltar a meu país: é meu lar (*foyer*), é minha casa, mas ainda me sinto sem o direito de dizê-lo, sinto-me demais seu obrigado para merecer ser acreditado. Eu não posso me gabar de conhecê-lo.”⁵⁶⁵ Esse mútuo acolhimento/desconhecimento que marcou a estadia de Bernanos foi paralelo a uma intensa atividade de correspondência com diversos escritores, a exemplo de Vicente do Rego Monteiro, Sérgio Milliet, Alvaro Lins, Murilo Mendes e, claro, Jorge de Lima, que também foi

⁵⁶² Cf. LAPAQUE, Sébastien. *Sous le soleil de l'exil*. Georges Bernanos au Brésil 1938-1945. Paris: Bernard Grasset, 2003.

⁵⁶³ Cf. LAPAQUE, Sébastien. *Sous le soleil de l'exil*. Georges Bernanos au Brésil 1938-1945. Paris: Bernard Grasset, 2003.

⁵⁶⁴ Cf. LAPAQUE, Sébastien. *Sous le soleil de l'exil*. Georges Bernanos au Brésil 1938-1945. Paris: Bernard Grasset, 2003.

⁵⁶⁵ BERNANOS, Georges. *Lettre aux Anglais*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 1942, p. i.

médico do jovem Yves Bernanos.⁵⁶⁶ Com relação a Alceu Amoroso Lima, tudo indica que o primeiro encontro entre os dois escritores, juntamente com o professor Garric, tenha ocorrido no restaurante Lido no Rio de Janeiro, em 1938.⁵⁶⁷ Ele foi marcado por um profundo mal-estar em virtude da reprovação da figura de Alceu por Bernanos, o que também fica subentendido nos pedidos de desculpa nas cartas do escritor francês no mesmo ano ao líder leigo dos católicos.⁵⁶⁸ Passado esse momento inicial tumultuado, a partir de 1939 Bernanos passou a argumentar para Alceu contra a Ação Católica brasileira em geral, sobre a qual diz que a excessiva diretriz dada pelo seu líder apenas comprovaria a falta de rumo do movimento. Na mesma carta, reprovou a adesão cega ao clericalismo da parte dos intelectuais católicos recém-convertidos, chegando a afirmar que estes rejeitavam o Espírito Santo.

Você teria perfeitamente todo o direito de me responder que, não pertencendo à Ação Católica, tudo isso não me interessa. Eu responderia em resposta, de uma vez por todas, que vocês traem, uns por malícia, outros por preguiça, uma ideia visivelmente inspirada pelo Espírito Santo; e que vocês pagariam todos muito caro por essa traição do Espírito Santo. Isso faria rir seus confessores! Mas você, Tristão de Athayde, sabe muito bem que o Julgamento dos julgamentos não se parecerá com algum de seus congressos: que os pobres diabos não terão lá a palavra. Deus sabe — sim, verdadeiramente, Deus sabe — que eu não me julgo qualificado para realizar acusações. Mas, se me pedirem algum testemunho, eu responderei com minha consciência e com o sensacionalismo que me foi dado.⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Cf. CARELLI, Mario. Quand les écrivains brésiliens se confiaient à Bernanos. *Caravelle*, n. 57, p. 147-159, 1991.

⁵⁶⁷ Esse encontro foi posteriormente estudado por Maria Cecília de Moraes Pinto. PINTO, Maria Cecília de Moraes. Alceu Amoroso Lima e Bernanos. *Literatura e Sociedade*, São Paulo, n. 9, p. 328-335, 2006.

⁵⁶⁸ Essas correspondências foram publicadas pela revista *Esprit* em 1950. BERNANOS, Georges. Lettres a Amoroso Lima. *Esprit*. Paris, n. 170, p. 188-209, aug. 1950.

⁵⁶⁹ BERNANOS, Georges. Lettres a Amoroso Lima. *Esprit*. Paris, n°170, p. 195, ago. 1950, tradução nossa. Original: “Vous auriez parfaitement le droit de

Bernanos se coloca como um dos pobres diabos que, mesmo depois de morte, afirma que não abrirá mão de sua liberdade de consciência e que tampouco se calará sobre a adesão cega de intelectuais aos mandos do vaticano. Cita Mounier, quando este afirmou também que: “Nós trairíamos nossa condição de cristãos se viéssemos a confundir a diplomacia vaticana com o ministério da Fé”⁵⁷⁰, especialmente dado o profundo silêncio do papado em relação à ascensão dos regimes totalitários. A atividade da Ação Católica sem o exercício de reflexão da parte de seus membros seria o mais danoso dos pecados, a traição do Espírito Santo.

Essa posição foi posteriormente relida em 1942 por Alfredo Lage, advogado e colecionador de arte de Juiz de Fora, o qual destacou que a liberdade de pensamento deveria estar aliada a uma igreja vista de um modo orgânico. Segundo ele, para Bernanos, “A Igreja é antes de tudo um corpo vivo. Uma misteriosa corrente de vida circula em todos os seus membros. E essa corrente de vida é também um princípio gerador de vida. Ela transmite essa vida às coisas em mutação, e em certo sentido está sempre nascendo.”⁵⁷¹ Ora, cada membro de um corpo vivo teria sua função e, embora houvesse uma finalidade maior em trabalhar pelo conjunto, não se poderia ser hierarquizador a ponto de acreditar que haja órgãos independentes da existência uns dos outros. Assim, um laicato mais espontâneo e sincero seria uma das principais posições de Bernanos segundo Alfredo Lage. O espírito então passa a ser alegorizado como um corpo vivo, isto é, a pergunta pela organicidade é

me répondre que, n'appartenant pas à l'Action Catholique, tout cela ne me regarde pas. Je répondrai à mon tour, une fois pour toutes aussi, que vous trahissez, les uns par malice, les autres par lâcheté, une idée visiblement inspirée par l'Esprit Saint, que vous paierez tous très cher cette trahison envers l'Esprit Saint. Cela fera bien rire votre confesseur! Mais vous, Tristan de Athayde, vous savez bien que le Jugement des jugements ne ressemblera pas à l'un de vos Congrès, que les pauvres diables y auront la parole. Dieu sait — oui, vraiment, Dieu sait — que je ne me crois pas qualifié pour y prononcer des réquisitoires. Mais si on en appelle à mon témoignage, j'y témoignerai selon ma conscience, et le scandale qui m'a été donné.”

⁵⁷⁰ MOUNIER, Emmanuel. apud: BERNANOS, Georges. *Lettres a Amoroso Lima. Esprit*. Paris, nº170, p. 193-194, ago. 1950, tradução nossa. Original: “Nous trahirions notre poste même de chrétiens si nous venions à confondre la diplomatie vaticane avec le ministère de la Foi”

⁵⁷¹ LAGE, Alfredo. A mensagem política de Bernanos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 229, set. 1942.

mais uma leitura que se fez da busca por um sentido referencial, desta vez dado pela própria condição decaída de entes intramundanos.

É preciso que os homens refaçam um pacto com as suas almas. Grande e fundamental palavra... [...] É preciso refazer esse assentimento secreto sem o qual todos os valores se desligam de seu princípio vivificador e se tornam meros “flatos verbais”. Procurar o sentido último, mais forte e mais positivo das coisas. Restaurar o valor profundo das palavras, pois como disse Jaurès, não há hoje em dia uma só grande palavra que tenha o seu sentido pleno, leal e verdadeiro.⁵⁷²

A restauração de um sentido profundo das palavras, em outros termos, do seu princípio vivificador, é uma condição para que os discursos, as ações políticas e, paralelamente, a própria Igreja possam existir em plenitude, de um modo no qual as partes estejam em comunhão com o todo, ultrapassando uma condição de formalidade sem vida ou sem função. O espírito, dentro dessa releitura, não consistiria então em uma inteligibilidade separada dos aspectos mais concretos da vida social, tampouco seria uma luta interior em busca de razões individuais de ação, como era para o soldado morto. O espírito só existiria então em seu aspecto comunitário e prático, não se furtando a intervenções diretas sobre a própria vida.

José Henrique Hargreaves, presidente do *Centro Dom Vital* de Juiz de Fora, sustenta uma opinião semelhante em *A Ordem* no mesmo ano quando afirma que o espiritual não se resume à Igreja. E, por tal razão, ele somente atingiria sua finalidade intelectual e realização pessoal por uma correta espiritualização de seus meios naturais, como por cultivar uma boa afetividade na família ou em uma participação sadia nas instituições estatais. “É, portanto, insustentável a tésse que procura confinar a Igreja, apenas, no espiritual, tomado este como simples vida de culto, de piedade, de ritos. O espiritual é uma categoria eterna muito mais aberta e dominante. Não há um setor de vida — em que o homem entre, agindo como um ser inteligente e livre, isto é, como uma pessoa — e que seja vasio de espírito.”⁵⁷³

⁵⁷² LAGE, Alfredo. A mensagem política de Bernanos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 227, set. 1942.

⁵⁷³ HARGREAVES, H. J. A defesa do espiritual: o homem e seu fim. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 211, mar. 1942.

Em 1942, no mesmo ano dessa leitura de Alfredo Lage sobre o pensamento de Bernanos e do artigo de Hargreaves acerca da espiritualidade, há um novo direcionamento importantíssimo da parte do editorial de *A Ordem*, no sentido de não mais considerá-la como uma revista de cultura no editorial intitulado *Bons Propósitos*. Repudia-se nele o qualificativo “de cultura” para a revista em nome de uma descoberta da realidade da vida.

Iniciamos o ano com umas pequenas modificações no aspeto externo da revista mas temos o propósito de conservar a orientação dos últimos números publicados. Ficaríamos um pouco embaraçados si tivéssemos que definir rigorosamente essa orientação. Está claro que “A ORDEM” é uma revista católica e que também é considerada uma revista de cultura. Ultimamente desconfiamos que essa designação não é muito feliz porque a palavra “cultura” tem qualquer coisa de artificial que faz imediatamente pensar num gabinete cheio de livros ou num laboratório atravancado de estufas. Faz pensar no intelectual, no homem que não vive o que diz, ou que tem duas vidas estanques. Quando fecha a sua vitrine de bibelots e vai para casa, aonde a mulher e os filhos são seres vivos, inquietos e quase sempre incomodos, o intelectual não tem meio nenhum, nem sequer desejo, de viver os teoremas que cultivou. Em biologia também se chama cultura uma tentativa de subjugar a vida pela técnica. Por isso, e com o pensamento particularmente dirigido para os leitores dos Carrel, ficamos com certa repugnância ao vocábulo que nós mesmos ostentamos durante muito tempo.⁵⁷⁴

Essa citação é um novo ponto de virada para a revista. Talvez não mais importante para este estudo apenas do que o manifesto de lançamento de *A Ordem* à época, de Jackson de Figueiredo em 1921, e, posteriormente, o editorial *Obedecendo*, publicado em dezembro de 1928 e janeiro de 1929, justamente quando se afirmava que a revista, na impossibilidade de fazer jus à militância política de Jackson, iria se tornar uma revista “de cultura”. Importa aqui salientar que deixar de ser

⁵⁷⁴ BONS PROPÓSITOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1, jan. 1942.

uma revista de cultura significou deixar de se abster de juízos políticos ou pelo menos de desviar de problemas práticos da vida social. Eis porque naquele momento, em 1942, o espírito não seria um afastamento do que há de mais prático na vida ou das questões de ordem material em detrimento das metafísicas. O espiritual autêntico trata de conjugar o viver e o dizer, “viver daquilo que diz.” Também é muito ilustrativa a analogia do sentido bioquímico de cultura, normalmente utilizado para diagnósticos, cuja principal técnica consiste em condicionar um ambiente para fazer com que determinados tipos de bactérias ou outros microorganismos apareçam por um trabalho de seleção condicionada.

A organicidade da sociedade da Idade Média lamentada pelo cristianismo trágico do teólogo Nicolas Berdiaeff e as alegorias fragmentárias que construiriam o Novo Homem segundo as experiências jesuítas agora são reinventadas por intelectuais católicos de acordo com uma utopia espiritual, na qual já não mais prepondera a imposição de valores hierárquicos abstratos para conservar a sociedade da concupiscência. Tendo o homem chegado a romper quaisquer limites na experiência da Guerra, começa a prevalecer um sentido de construção sobre o de conservação. Essa construção nem por isso deixa de ter um fundamento religioso e tampouco perde seu caráter aristocrático. Ainda são necessários os demiurgos desse Novo Mundo, mas, por outro lado, a cultura deveria renascer de um modo mais espontâneo pela incorporação da Lei da Graça. Esse maior fluir do espírito romperia com o excesso de verticalidade política e privilegiaria um sentido de caridade, comunidade e organicidade imiscuído nos problemas concretos das atividades dos homens em sociedade. A utopia, nem, por isso, deixava de ser um advento religioso.

Otto Maria Carpeaux (anteriormente Otto Karpfen), intelectual austríaco judeu convertido ao catolicismo nos anos trinta, chegou ao Brasil em 1940 com uma recomendação do próprio Pio XII para ser acolhido nos meios católicos, trabalho que foi empreendido por Alceu.⁵⁷⁵ O ensaísta e crítico literário publicou em *A Ordem*, já em 1943, um estudo intitulado *A utopia como problema religioso*, no qual comenta uma escatologia no filósofo Vladimir Soloviev. O fato de tematizar a Rússia para pensar a utopia também é muito interessante porque foi curiosamente o único país no qual os jesuítas permaneceram em atividade durante a dissolução da ordem pelo papado entre 1773 e

⁵⁷⁵ Cf. VENTURA, Mauro Souza. *De Karpfen a Carpeaux*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

1814.⁵⁷⁶ Para o autor austríaco, posteriormente naturalizado brasileiro, toda utopia não deixaria de ser uma secularização, o que também poderia levar à conclusão de que toda tentativa de realização de uma utopia consistiria em uma retomada da religião, mais especificamente em uma reunião das igrejas cristãs.

Para apressar esse “amanhã escatológico”, existem dois caminhos: o misticismo, apagando o tempo na “luz interior”; e a utopia religiosa, a “uchronia”, a criação do fim apocalíptico do mundo pela vontade humana.

É muito significativo que essa “uchronia” se prende, obstinadamente, a dois problemas, com os quais ela quer acabar: à relação entre a Igreja e o Estado, e à união das Igrejas separadas. Transformação do Estado em Igreja, e União apocalíptica das Igrejas, que aparecem como últimos ecos nos espíritos russos, bem utopistas, de Dostoievski e Soloviev. Duas tentativas de utopismo religioso que se prendem a um problema irresolúvel enquanto existem tempo histórico, enquanto a Igreja, como sujeito da história eclesiástica, está implicada na história humana.⁵⁷⁷

Carpeaux destaca que a utopia surge do próprio paradoxo de ter sua autoridade dada pelo céu e, por sua vez, ser uma organização temporal e cujo centro de sua fé, a crucificação, também seja um evento histórico. Assim, a utopia consistiria na secularização da religião, mas não no sentido de suscitar a apostasia, sendo apenas o reconhecimento da mundanidade da Igreja e do ofício divino. Além disso, a postulação da utopia como problema religioso por excelência não deixa de ter certa contrapartida em alguns exemplos, a saber, que Thomas Morus era

⁵⁷⁶ A czarina Catarina desafiou Roma ao atrair para a Rússia uma parcela dos religiosos da Companhia de Jesus da extinta Polônia. No oriente, esses religiosos — por volta de 200 — dedicaram-se principalmente à atividade de ensino, o que, de certa forma, foi um dos motivos de ocidentalização da Rússia e o que manteve a ordem relativamente ativa antes de sua restauração por Pio VII em 1814. Cf. INGLOT, Marek. *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 94.

⁵⁷⁷ CARPEAUX, Otto Maria. A utopia como problema religioso. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 544, dez. 1943.

católico devoto e foi canonizado em 1935. Além disso, vale lembrar que a utopia *A Cidade do Sol*, escrita pelo padre Tomás Campanella, foi apresentada por Alceu Amoroso Lima em sua edição brasileira de 1966.⁵⁷⁸ Dessa relação entre cristianismo e utopia, Carpeaux chega a dar uma definição mais precisa de que “A utopia pertence à categoria dos fenômenos de secularização. Toda utopia, se bem que disfarçada em utopia social ou utopia técnica, é o resultado da secularização de teologemas desviados. Resta a determinar o teologema do qual toda utopia descende.”⁵⁷⁹

Carpeaux chegou a comentar ele mesmo as teses da Nova Idade Média de Berdiaeff em um ensaio publicado pela primeira vez no suplemento *Letras e Artes* do jornal *A Manhã*, compilado no livro *A cinza do purgatório*, de 1942. Trata-se certamente de um dos textos mais lúcidos já escritos sobre o tema. Ainda que se identifique com a ideia de Berdiaeff, Carpeaux trata de desmistificar preconceitos antimodernistas ou louvores ingênuos em relação ao medievalismo. Afirma, por exemplo, que as leituras iluministas acerca de um obscurantismo do pensamento existente entre os séculos V e XVI não procedem, haja vista que nunca teria havido tanta liberdade de pensamento como nas universidades medievais. Por outro lado, a opinião de Carpeaux não concorda com uma inspiração medieval para o corporativismo moderno, porque as universidades medievais seriam pura guerra de estamentos sociais e agremiações elitistas em busca de lucro, tendo em vista a falta de algum Estado forte, como os do século XX. Ainda assim, o crítico de origem austríaca concorda com Berdiaeff ao menos em um ponto que lhe era sensível: a escatologia do russo, com relação a uma nova barbaridade.

Atualmente uma era está chegando ao fim. Se uma nova Idade Média nos atingir, não será, para

⁵⁷⁸ Ainda assim, Alceu critica de modo veemente a proposta de Campanella pelo seu antissensorialismo e excesso de otimismo. Não se poderia crer na construção material da Cidade de Deus e muito menos com base no autoritarismo latente de Campanella. Afirma Alceu: “Em suma, tudo o que possa exprimir o Totalitarismo integral e teórico, transformado em Mito e em religião do absolutismo político, transportado para a ordem social, está em germe na Cidade do Sol, de Campanella.” LIMA, Alceu Amoroso. Introdução. In: CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Tradução de Aristides Lôbo. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 17.

⁵⁷⁹ CARPEAUX, Otto Maria. A utopia como problema religioso. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 543, dez. 1943.

nós outros, nem uma esperança, nem uma ameaça. [...] Mas dessa “nova Idade Média” nada sabemos, senão que ela não se parecerá, absolutamente, com a velha. A “velha Idade Média” era obra de jovens bárbaros, de uma juventude cheia de promessas, cuja vitalidade abundante podia ser dominada, pois uma luz divina brilhava sobre o mundo. Uma nova Idade Média seria obra de outros bárbaros, os “bárbaros verticais” de Rathenau, que surgiam da escória de civilizações muito velhas: “*monstrum horrendum, cui lumen ademptum*”, um monstro sobre o qual, por definição, nenhuma luz poderia brilhar. Bárbaros sem luz. Não se pode subscrever, nem admitir, que os últimos servidores da luz estejam na obrigação de aliar-se a esta nova era.⁵⁸⁰

Walther Rathenau, industrial alemão de destaque na época da República de Weimar (1919-1933), afirmou que cada nova geração precisava ser educada perante a barbaridade vertical que trazia. Carpeaux, por sua vez, certamente viu na última geração dessa época uma peculiaridade assustadora: a de que careciam de qualquer luz. Ainda que se compreenda essa luz como racionalidade ou religiosidade, independentemente da alternativa, o autor desconfiava da capacidade de ainda haver algum possível trabalho cultural com as novas massas. Ainda assim, mantém um certo tom aristocrático em afirmar ser inadmissível ao intelectual aderir à barbaridade de seu tempo.

Independentemente da tonalidade trágica de Otto Maria Carpeaux em seu estudo de forte cunho religioso⁵⁸¹, o trabalho do homem de letras permanecia ainda o mesmo: zelar pela cultura letrada no atravessar das

⁵⁸⁰ CARPEAUX, Otto Maria. Medievalismo. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaios reunidos: 1942-1978*, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 1999, p. 210.

⁵⁸¹ Outros textos do mesmo período que demonstram uma preocupação religiosa em Carpeaux: CARPEAUX, Otto Maria. A lição de uma santa. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaios reunidos: 1942-1978*, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 1999, p. 91-97; CARPEAUX, Otto Maria. A consciência cristã de Milton. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaios reunidos: 1942-1978*, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 1999, p. 173-179; ou então nos livros: CARPEAUX, Otto Maria: *O caminho para Roma: aventura e queda e história do espírito autor*. Campinas: Vide Editorial, 2014; CARPEAUX, Otto Maria. *A Idade Média por Carpeaux*. São Paulo: Leya, 2012.

gerações e, ao mesmo tempo, por uma funcionalidade social. Se for aceita a concepção de Peter Sloterdijk de que a reunião de camarilhas de letrados são a própria materialização dos muitos humanismos, que, em diferentes momentos, procuravam fabricar sociedades a partir de um certo letramento ou de um determinado cânone, a ascensão das massas era de sobremaneira monstruosa porque os anos finais da Segunda Guerra Mundial⁵⁸² marcaram justamente o fim desse privilégio da letra na formação do cidadão ou mesmo do ser humano. “[...] a época do humanismo nacional-burguês chegou ao fim porque a arte de escrever inspiradoras cartas de amor a uma nação de amigos, ainda que fosse exercida da maneira mais profissional possível, já não bastaria para atar os laços comunicativos entre os habitantes de uma moderna sociedade de massas.”⁵⁸³ Ao menos em dois pontos Carpeaux estava certo: em primeiro lugar, a barbárie totalitária não aconteceu como ele próprio esperava; mas a nova Idade Média veio de um outro modo, justamente na complexificação de estruturas sociais a ponto de tornar a sociedade já não mais ancorada em ficções sólidas ou narrativas compartilhadas por todos, senão eminentemente em instituições líquidas, tal como afirma Zygmunt Bauman. Em segundo lugar, a cultura passou a ser eminentemente confinada a espaços muito mais delimitados e a cultura se vê afastada da relevância pública da qual outrora gozou. “Pois, justamente no estridente término após 1945, o modelo humanista experimentaria mais uma vez uma florescência tardia; tratou-se aí de uma renascença planejada e reativa, que forneceu o padrão para todas as pequenas reanimações do humanismo desde então.”⁵⁸⁴

A utopia espiritual, embora mantivesse a autoridade e, sobretudo, a religiosidade, estaria no movimento orgânico e coordenado da própria vida material. E, nesse ponto, é curioso perceber que intelectuais como Alceu Amoroso Lima e Jorge de Lima não apostaram mais no modelo culturalista para a construção do novo homem, ressaltados os seus

⁵⁸² Para uma precisão histórica sobre o grande conflito mundial ocorrido entre 1939 com a invasão alemã sobre a Polônia até os ataques nucleares americanos sobre o Japão em 1945, consultar: HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

⁵⁸³ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 13-14.

⁵⁸⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 15.

aristocratismos. Ambos demonstraram, respectivamente, uma repugnância à palavra cultura e uma reinvenção da integração comunitária por imagens e não mais pela letra. Para eles, a Graça divina somente se manifestaria pelo mundo temporal, fornecendo aos homens caídos e às instituições carentes de sentido uma vida nova. Se, até 1942, o imperativo da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital era o de ordenar o espiritual, agora passava a ser o de espiritualizar a ordem. Por essa razão, Alceu Amoroso Lima pede aos céus ajuda para tal propósito de fazer do Novo Mundo um Mundo Novo.

É porque julgamos que só a Igreja é portadora da Verdade integral, embora membros dispersos da verdade estejam esparsos por todos os recantos do universo, por todas as instituições e por todos os sistemas filosóficos, por todas as atitudes religiosas ou mesmo anti-religiosas; é porque estamos certos que uma Nova Ordem cristã pode dar aos homens e às nações o mínimo de felicidade a que podem aspirar neste trágico “vale de lágrimas” em que somos viajantes e não habitantes; é porque confiamos mais na penitência dos santos do que na força dos heróis, embora muito mais na virtude dos heróis do que no egotismo dos sibaritas; é porque sabemos que a Graça Divina é que dispõe da natureza humana, embora nunca a destrua — é por tudo isso que colocamos o Brasil, depois a América e enfim toda a Ordem Nova, *sob o patrocínio de Santo Tomás Morus*, cuja glória a Igreja há pouco consagrou e devemos, nós americanos que nos colocamos à sombra da Cruz, colocar como marco inicial da Idade Nova.⁵⁸⁵

Diante da prece ao autor da *Utopia* no ensaio de Alceu, ou das esperanças espiritualistas nos ensaios de Henrique Hargreaves e Alfredo Lage, e não menos nos textos de autores exilados no Brasil, como Carpeaux ou Bernanos, percebe-se a reivindicação da Graça como o fio condutor para a construção mundana de um novo mundo pelo trabalho de um novo homem. Como muito bem salienta Alceu, essa Graça divina não mais se oporia à materialidade ou à existência, haja vista que o

⁵⁸⁵ LIMA, Alceu Amoroso. Novo mundo e mundo novo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 10, p. 314-315, out. 1942, grifo nosso.

espírito estaria na disposição da natureza. Dentro desse momento, o sentido trágico de uma Nova Idade Média de ascetismo, conservação e perda total da compreensão do mundo de Berdiaeff ganha uma repercussão totalmente diversa de esperança e criação. Isso ocorre não mais pela conservação do sentido espiritual do mundo, mas com base na evangelização pelas imagens, tal como no teatro jesuítico, e na disposição direta e imediata da realidade. Nem por isso se pode deixar de destacar que toda essa nova intuitividade cultural e a noção de fomentar uma maior espontaneidade da vida estão intrinsecamente relacionadas a uma teleologia, a uma busca por bem maior, cujo princípio seria onipresente, tal como essa sombra da Cruz de que falou Alceu.

5.2. Do nudismo verbal à escatologia concreta

O teólogo austríaco Erik Peterson, que, na década de trinta, converteu-se do protestantismo ao catolicismo, publicou dois textos em *A Ordem* entre os anos de 1939 e 1945. Em *Teologia do vestuário*, cujo tradutor não se identifica, Peterson divulga um importante aspecto de seu pensamento, que foi de grande impacto para alguns escritores espiritualistas brasileiros. Para o teólogo, o episódio do pecado original cometido por Adão e Eva teria afastado o homem de sua relação original com o próprio corpo, causando-lhe um despojamento de si mesmo. Essa queda teria sido a causa de uma percepção da própria carnalidade como nudez e de um sentimento de vergonha perante Deus ou de outras criaturas espirituais, como os anjos. “Antes do pecado, o corpo existia para o homem de uma maneira diferente, porque o homem existia para Deus de uma maneira diferente.”⁵⁸⁶ O corpo não necessariamente teria mudado com a queda do homem no pecado, mas a relação que tinha com ele é que foi para sempre abalada, em um estigma que perseguiria toda a sua descendência. O homem no paraíso não traria vestes como atualmente utiliza e, além disso, teria seus órgãos sexuais tais quais em sua anatomia conhecida. Sua veste naquele momento era muito mais um *habitus* da inocência, justiça e imortalidade. Quando perdeu sua relação direta com a divindade, o homem teria procurado se cobrir com folhas de figueira, pois prontamente sentiu falta da glória de Deus que o cobria. Daí por diante, teria se encoberto com toda sorte de adornos e modas

⁵⁸⁶ PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 463, dez. 1940.

excêntricas, mas que, certamente, não teriam sido suficientes para retirá-lo da corrupção e lhe devolver a graça sobrenatural. Em suma, para Peterson, a temática da nudez não seria mero moralismo. Afirma, a partir dessa análise, que todos aqueles que criticam ou postulam um nudismo ou ainda discutem sobre a nudez na arte ou na vida cotidiana estão sempre diante de questões metafísicas. “Dessa maneira, os representantes de tais ideias são involuntariamente testemunhas da afirmação cristã, que proclama a natureza metafísica, e não somente moral, da relação entre o homem e o vestuário.”⁵⁸⁷

Por tal razão, a discussão antiga que a revista trazia acerca no nudismo nas praias ou da exposição corporal nos banhos de mar passa a ganhar, com o ensaio de Peterson, uma problematização teológica suficiente para trazer à tona, na ensaística e na poesia espiritualista de *A Ordem*, uma retomada da metáfora nudismo verbal para advir uma figura retórica. E, ao mesmo tempo, surge da parte dos ensaístas um esboço do que se poderia chamar de uma escatologia concreta.

Um ensaio que retoma essa problemática da nudez é *Rostos roupas e paramentos*, do intelectual conservador Gustavo Corção. O autor aplica o mesmo raciocínio à cultura burguesa contemporânea, a qual voluntariamente refuta aceitar a Glória divina e a sacralidade de seus corpos pela via da austeridade e da simplicidade. O ensaísta católico faz uma breve descrição do espetáculo dos frequentadores do Theatro Municipal do Rio de Janeiro, na qual põe em evidência que a sociedade burguesa não mostra nem a nudez nem a vergonha de suas vestes no encontro social supostamente refinado, mas a paramentação para ostentar uma glória individual.

Não precisam da Glória de Deus porque agora se cobrem com a vistosa e fantástica paramentação da própria glória. O burguês paramentado, com manto, é qualquer coisa que agride a mais elementar sensibilidade. É o homem que se glorifica a si mesmo; que coroa a própria cabeça; que se consagra; que inventa, realiza, determina a sua própria vestição, a sua própria ordenação, com os materiais de sua própria glória e a garantia incontestada de sua suficiência.⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 465, dez. 1940.

⁵⁸⁸ CORÇÃO, Gustavo. Rostos, roupas e paramentos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 38, jul. 1942.

Gustavo Corção, intelectual que se tornou aos poucos o líder dos católicos mais ortodoxos, especialmente após a rejeição do Concílio Vaticano II, a essa época descreve uma experiência quase antropológica — quem sabe até entomológica — pelos termos que utiliza para afirmar uma tendência da burguesia de seu tempo em tentar se destacar na sociedade pelos paramentos. Conclui que “para a maioria entretanto o que importa é tirar do espetáculo dois comentários finos e sobretudo o alívio de ter vencido mais um escalão da complicada vida dos civilizados.”⁵⁸⁹

Giorgio Agamben, em 2009, publicou o livro *Nudità*, que traz um ensaio homônimo em cujo texto discute a teologia do vestuário. Nessa oportunidade, o filósofo italiano relê as investigações de Peterson para concluir que a queda da natureza humana tal qual disposta no Gênesis é um paradoxo. Assim o diz por acreditar que a perda da Graça e a permanência do corpo pressuporiam que o mal já existiria antes do próprio pecado ou da queda, mas que apenas seria invisível pela veste que era a Glória de Deus.⁵⁹⁰ A partir disso, por outro recurso, o autor conclui ser a nudez algo quase impossível, pois os homens quase nunca conseguem se livrar totalmente da cisão entre natureza e Graça, o que lhes impossibilitaria a percepção da pura aparência fora desse jogo metafísico. Interromper esse jogo por uma aceitação da pura aparência seria um objetivo almejado por suas investigações.

As análises de Agamben, por sua vez, apesar de serem bastante condizentes com o problema proposto por Erik Peterson, não retomam de maneira suficiente as explicações teológicas fornecidas pelo austríaco sobre a salvação ou a recuperação da Graça. Observa-se essa lacuna quando Agamben deixa de problematizar o segundo Adão. E essa segunda parte do ensaio de Peterson, que marcou Agamben e não menos os espiritualistas brasileiros, é da maior importância para uma compreensão mais consistente sobre a pneumatologia católica, haja vista que a recepção do Espírito Santo pelo homem já rompe, de alguma maneira, com o jogo natureza-graça. Assim o faz porque, quando assume novamente a veste de Deus, mas dessa vez pelo corpo ensanguentado de Cristo, o homem ganha uma nova natureza. Diz o autor sobre a veste dada pelo batismo cristão: “Esta veste não se perde

⁵⁸⁹ CORÇÃO, Gustavo. Rostos, roupas e paramentos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 35, jul. 1942.

⁵⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.

jamais; pois, não é a da glória que encobria a natureza “sem vestuário” do primeiro Adão, — e sim a glória do segundo “Adão”, que assumiu a natureza “nua” do homem na sua pessoa divina e “absorveu assim o que era mortal pela veste da imortalidade”.⁵⁹¹ A glória do segundo Adão, que é uma analogia aos próprios cristãos, por isso, não consiste em uma nova veste para cobrir a nudez. Pelo contrário, é uma recepção total da nudez do homem, o que afirma ser uma troca de natureza, mais do que uma volta à glória de antes da queda.

Com a vinda de Cristo, afirma Peterson, o despojamento das vestes do próprio Deus encarnado, por seu sacrifício e sua ressurreição perante a morte, teria transfigurado a carne e dado ao homem a possibilidade de uma nova dignidade. Ou seja, a ressurreição de Cristo teria dado ao homem uma nova natureza e, por isso, ele não mais teria a necessidade de esconder sua materialidade ou nudez. O único empecilho, a princípio, seria o de que essa veste somente iria cumprir sua verdadeira função no dia do juízo final. De todos os modos, essa nova graça da redenção da nova aliança entre o Criador e criatura seria possível a partir do sacrifício de Cristo, tendo como paradigma a própria carnalidade humana. Para Peterson: “[...] participamos, pois, do despojamento daquele que foi despido para ser flagelado, que foi despojado das vestes para ser crucificado, que desceu aos infernos, à terra dos inimigos — que sofreu com tudo isso, para revestir este corpo, transfigurar esta carne no corpo de sua ressurreição.”⁵⁹² O homem novo, o segundo Adão, portanto, não perde o corpo para ter a glória, mas, ao se sacrificar, transforma a sua carne em sua veste de imortalidade. Essa vitória não tanto *sobre* a carne, mas *pela* carne daria ao homem uma dignidade tamanha que seria capaz de humilhar os anjos e defendê-lo de toda sorte de ameaças.⁵⁹³ Essa comparação com os anjos é muito importante porque demonstra que a veste do homem redimido em Cristo não se separaria de sua carne, senão que se confundiria com ela. Isso é bastante interessante para se considerar que o ensaio de Corção não necessariamente considera os chapéus, echarpes e vestimentas dos burgueses como uma heresia ou alguma vanidade inútil para cobrir um corpo nu. Ao contrário, diz que é paramento, ou seja, um pleonasmo, um

⁵⁹¹ PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 471, dez. 1940

⁵⁹² PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 471, dez. 1940.

⁵⁹³ Cf. PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 471, dez. 1940.

adorno desnecessário quando, em princípio, as vestes ou os hábitos para lhes dar a dignidade já lhes foram disponibilizados no momento do batismo, apesar dessas pessoas não terem a capacidade de percebê-los. Inútil tentar ser civilizado a partir da pompa dos teatros quando a verdadeira civilidade seria assumir a austeridade e a caridade cristã. Isso tanto pode ser entrevisto na analogia feita entre os chapéus das madames e os objetos da sacristia no último parágrafo: “Então assaltou-me a mente a esperança absurda de ver aquele bando todo arrependido (decepcionado com o sem lucro da pilhagem) ir devolver nas sacristias, nos nichos apagados, as coroas e os mantos, como aquele bom ladrão de Nossa Senhora da Glória.”⁵⁹⁴ Em suma, a partir de Corção, pode ser pensado que a Graça é vista como parte componente do corpo. Isso consiste em afirmar que os paramentos, mais do que esconderem a nudez dos viventes, escondem deles mesmos a própria Graça, que já é então indiscernível da vida material.

As ideias de Peterson foram discutidas por outros ensaios em *A Ordem*, entre eles um intitulado *A escatologia concreta*, o qual critica as afirmações de Peterson acerca da polêmica atribuição do retardamento da vinda do Reino de Deus ser devida à não aceitação de Cristo por parte dos judeus. Essa polêmica, aliás, foi objeto da crítica do jurista alemão Carl Schmitt, o qual viu na Igreja o *katéchon*, aquele que retém o fim dos tempos. Enquanto Peterson via essa não realização do Apocalipse de maneira negativa, Schmitt via a atuação da Igreja de maneira positiva, isto é, um poder que afastava a vinda do Anti-Cristo.⁵⁹⁵ Dom Paulo Gorgan, em 1942, traz à tona essa questão: “Erik

⁵⁹⁴ CORÇÃO, Gustavo. Rostos, roupas e paramentos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 38, jul. 1942.

⁵⁹⁵ Essa questão foi muito bem trabalhada por Fabián Ludueña Romandini em um apêndice ao livro *La Comunidad de los Espectros*. Ludueña demonstra que a anomia (á-nomos seria também identificado com o *katéchon*, “aquele que retém” o juízo final) por vezes esteve ligada a um conceito positivo, como em Schmitt, e por vezes negativo, como Agamben. Independentemente dessas posições, Ludueña não defende nenhuma das duas e tampouco associa o *katéchon* ao Cristo ou ao Anti-Cristo. O que o filósofo argentino melhor demonstra em sua análise é justamente como o á-nomos não se trata necessariamente de um vazio de poder, mas principalmente como uma invenção teológica com propósitos políticos muito bem definidos ao longo da história e que serve à sustentação das instituições biopolíticas ou econômicas. ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A Comunidade dos Espectros I: Antropotecnica*. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D’Avila de Oliveira. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012, p. 255-275.

Peterson, bem conhecido dos leitores de ‘A ORDEM’, teve, ainda protestante, uma idéia muito interessante; êle diz num livrinho sobre a Igreja (*Die Kirche*, Muenchen 1928), que a prédica de Jesus era concretamente escatológica em relação aos judeus.”⁵⁹⁶ Essa afirmação é mencionada para ser logo contrariada, muito pela suposta incompreensão escatológica do teólogo austríaco, que teria aduzido a escatologia tão somente com imagens catastróficas e figurações do fim do mundo. Após essa contestação elabora uma pergunta sobre a escatologia, que logo é respondida:

Mas, então, que é afinal a famosa escatologia?
A *teleiosis*, a perfeição de todas as coisas, a transformação do mundo; não um fim, mas um começo; não uma perspectiva catastrófica, mas uma esperança extática, o conteúdo íntimo da Boa-Nova: a Renovação da face da terra, a *kainé ktisis*, a nova criatura.⁵⁹⁷

A nova criatura, aquela que viveria uma escatologia concreta, não se separaria da *teleiosis*, da perfeição divina e do bem das coisas. E o que melhor resumiria tal proceder do novo homem seria simplesmente a vida no cristianismo. “Viver escatologicamente, viver no plano escatológico é andar e progredir no Caminho que é o próprio do Cristo, é ‘viver’ simplesmente n’aquele que é a Vida.”⁵⁹⁸ Apesar de ser um artigo que discorda da escatologia de Peterson, ele muito pouco se distingue da concepção que pensa a dignidade do novo homem como a Graça divina já indistinta de sua própria carne, que Cristo, com seu sacrifício, selou como o caminho por excelência da redenção. A escatologia concreta, por isso, ainda que reconheça que a verdadeira escatologia seria simplesmente viver, acaba por prescrever um viver dentro de uma determinada teleologia. Enfim, essa discussão leva a crer que a concretude, da parte dos autores cristãos, não significa uma interrupção do caráter teleológico do espírito, mas apenas uma mudança de figura. Quando o céu tomba, o espírito já não mais é considerado

⁵⁹⁶ GORDAN, Dom Paulo. Escatologia concreta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 104, ago. 1942.

⁵⁹⁷ GORDAN, Dom Paulo. Escatologia concreta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 105, ago. 1942.

⁵⁹⁸ GORDAN, Dom Paulo. Escatologia concreta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 107, ago. 1942.

uma inteligibilidade do dogma ou da hierarquia, mas está agora imiscuído no próprio corpo do novo homem.

Em uma curta peça teatral escrita em português com pequenos versos e cantos em latim, intitulado *O mistério da veste*, o autor anônimo recupera a mesma simbologia de Peterson e descreve o insuflamento da vida no Novo Adão mediante a aceitação do sangue de Deus. Em uma primeira cena, um Adão oculto recebe as repreensões de um anjo:

A nudês é a tua herança e o teu estigma,
O patrimônio dos teus filhos.
Nús sairão do seio de sua mãe
Nús baixarão à terra.⁵⁹⁹

Eis que, no momento mais solene da encenação, aparece o Cristo, quando o anjo anuncia:

A carne, que era nudês, é vestimenta.
A carne, que era fraqueza, é força.
A carne, que era pecado, é sacramento.⁶⁰⁰

Posteriormente aparece o Novo Adão, e afirma com grande destaque a recepção da graça do Espírito Santo, que lhe dá o mesmo revestimento do Cristo.

E me insuflaste a vida.
Tu me marcaste com o sinal da Cruz,
E me introduziste no teu templo.
Tu me marcaste com o sinal da Cruz,
Me unjiste, por todo o corpo, com o óleo da salvação,
Levaste-me na água e no Espírito⁶⁰¹

Um texto que aparentemente pareceria de menor interesse literário, um auto de natal, demonstrou-se de grande relevância para a

⁵⁹⁹ O MISTÉRIO DA VESTE. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 16, jan.-fev. 1944.

⁶⁰⁰ O MISTÉRIO DA VESTE. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 19, jan.-fev. 1944.

⁶⁰¹ O MISTÉRIO DA VESTE. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 23, jan.-fev. 1944.

compreensão de um novo rumo iniciado por autores espiritualistas a partir dos anos quarenta, justamente uma concepção da espiritualidade no próprio corpo, na própria sensibilidade. A peça, a título de curiosidade, foi encenada em 11 de dezembro de 1943 em homenagem a Alceu Amoroso Lima, no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. A autoria pode ser atribuída com segurança ao monge beneditino Dom Marcos Barbosa, tendo em vista que esse mesmo texto foi acrescido em um livro seu intitulado *A noite será como o dia: autos de Natal*, publicado em 1959. Apesar disso, seria um pouco precipitado atribuir também a ele a tradução do texto de Peterson, muito embora se possa dizer com segurança que Marcos Barbosa considerava relevante as opiniões de Peterson que circulavam em *A Ordem*, no *Centro Dom Vital* ou em instituições como a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, que havia sido criada pouco tempo antes, em 1941, pela iniciativa de Dom Leme.

Antes de haver declarado seus votos religiosos com a ordem beneditina em 1940, Dom Marcos Barbosa era chamado Lauro Barbosa, e ficou mais conhecido por haver traduzido *O Pequeno Príncipe* de Antoine de Saint Exupéry ao português e por ter sido eleito para a cadeira de número 15 na Academia Brasileira de Letras em 1980. Ainda em 1939, *A Ordem* publicou seu poema intitulado *O Reino de Deus*, um texto de versos livres que ocupa três páginas e faz um jogral de imagens escatológicas a partir de um pastiche da linguagem do *Apocalipse* de João. Curiosamente já demonstrava certo interesse pela nudez, com o detalhe de escrever versos com uma linguagem praticamente falada e sem esconder mistérios, o que sugere que a veste espiritual das palavras já não vem para esconder, senão para reafirmar. O texto tem metáforas e alegorias, porém todas elas muito explícitas e geralmente com uma chave interpretativa dada de graça ao leitor.

Todos se entenderão em várias línguas,
Porque serão cheios do Espírito Santo.

Um cântico de vozes se elevará:
Os salmos serão ricos de um novo sentido,
Pois os eleitos são puros como as criancinhas,
De cuja boca embebida de leite,
Sae um louvor perfeito,
Que nenhum iguala.

Os corpos,
Sóbrios como os vasos antigos,

Esbeltos como os cedros do Líbano,
Reconquistarão a nudês primitiva.

O Sol e a lua apagarão seu brilho.
Porque tudo será luz.⁶⁰²

Ou seja, para além da tematização do espírito e da vestimenta da Glória, o que mais vale a pena destacar no poema é a relação de sobriedade entre os corpos e os vasos antigos que ele manifesta; os corpos com relação aos cedros do Líbano teriam em comum a esbeltez. Ou seja, a reconquista da nudez primitiva neste caso é uma *explicitação* do sentido espiritual.

As palavras no tempo de queda do homem resolvem sua separação com Deus e sua fragmentariedade em diversas línguas pelo fornecimento gratuito da chave das alegorias. O reforço ou o direcionamento semântico forçado para alegorias religiosas, que provavelmente seriam óbvias em outros contextos, implica compreender que as palavras nuas, isto é, em suas literalidades, teriam a pretensão de revelar uma profundidade espiritual que as redimisse da queda.

Outro texto dessa mesma época publicado na revista *A Ordem* que tem uma relação semelhante com o nudismo verbal, à custa de uma espiritualização forçada, é o poema *Outono* de Paulo Corrêa Lopes, de 1943.

O outono chegou com suas primeiras folhas mortas. E Job, se não me falha a memória, já comparou a vida do homem a uma folha. E comparou muito bem. Principalmente a vida dos homens sem Deus.

Quando a criatura encontra o Criador já não há vento, por mais forte que sopra, que possa arrancar a folha humana da árvore divina.

O outono chegou com suas primeiras folhas mortas. E o outono nos fala da poesia das almas que atingiram a plenitude. [...] ⁶⁰³

⁶⁰² BARBOSA, Lauro. O reino de Deus. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 171, ago. 1939.

⁶⁰³ LOPES, Paulo Corrêa. Outono. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 160, fev. 1943.

Paulo Corrêa Lopes é o mesmo que compôs o poema em prosa que figurava o vento que “veio do mar”, o qual, contudo, “veio domar” a sensibilidade, tal como foi exposto na introdução deste trabalho. Ora, muitas vezes as folhas em poesia foram símbolos de homens mortos, assim como o outono foi símbolo de guerras, justamente a estação de quando as folhas caem em quantidades absurdas. A esse respeito, os primeiros versos do poema *Burnt Norton*, publicado separadamente em 1936 e posteriormente no conjunto *Four Quartets* de T. S. Eliot, em 1943, são bastante significativos: “*There they were, dignified, invisible, / Moving without pressure, over the dead leaves, / In the autumn heat, through the vibrant air,*”⁶⁰⁴ Essas folhas caídas estão, assim como em *The Waste Land*, poema mais célebre de Eliot, em uma simbologia com os soldados mortos, tanto como o outono está intimamente relacionado com a guerra.⁶⁰⁵ Já em Paulo Corrêa Lopes, muito embora as folhas pudessem ser alegorias dos mortos na Segunda Guerra Mundial em uma hipotética leitura simbolista, o autor quer, mesmo assim, dar a chave de interpretação por uma explicação bíblica: “E Job, se não me falha a memória, já comparou a vida do homem a uma folha.”⁶⁰⁶ Essa tentativa desesperada de direcionamento de um sentido figurado no próprio corpo do texto, também é observável de maneira muito semelhante, e em uma alegoria muito próxima, no poema *Aos que voltarem*, de 1944 escrito por Francisco Karam. Ao final da composição, também é fornecida a chave de todas as alegorias, confirmando se tratar da vergonha em receber aqueles jovens que voltariam da guerra ou os que nunca voltariam:

Eu sou, apenas, vosso pobre irmão,

⁶⁰⁴ ELIOT, T. S. *The Complete Poems and Plays: 1909-1950*. Nova Iorque: Harcourt Brace & Company, 1971, p. 118. Tradução livre: “Lá eles estavam, dignos, invisíveis, / Movendo-se sem pressão, sobre as folhas mortas, / No calor de outono, pelo ar vibrante”

⁶⁰⁵ Segundo o estudo de Nidhi Tiwari, ainda é possível relacionar nos versos citados o pronome “They” como Adão e Eva dignificados e invisíveis antes do pecado. “*The word ‘invisible’ is symbolic. It carries two meanings — the first could be invisible to each other because have not yet eaten from the Tree of knowledge; the second, could mean that they are invisible to those Who are impure. So these figures can move ‘without pressure over the dead leaves’ in the autumn season.*” TIWARI, Nidhi. *Imagery and Symbolism in T. S. Eliot’s poetry*. Nova Déli: Atlantic Publishers, 2001, p. 139.

⁶⁰⁶ BARBOSA, Lauro. O reino de Deus. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 171, ago. 1939.

Que andou convosco, pela guerra toda
 Caiu convosco, sangrou, chorou, gritou,
 Sem ter podido morrer.
 E por hoje não trago pelo corpo
 Vossas cicatrizes e deformações,
 Não sei como vos possa receber.⁶⁰⁷

Às vezes a graça da proteção espiritual é também uma maldição, pois o que pode vir à tona é a vergonha de presenciar a precariedade vital dos que morreram ou foram mutilados. Mas, independentemente dessa inversão da função da Graça no poema de Karam, também há um esclarecimento desnecessário da alegoria, praticamente um eufemismo, em “pela guerra toda.” Essa revelação muda completamente o entendimento do espírito como problema metalinguístico, visto que ele não é uma graça que vem de fora da letra para redimi-la. Pelo contrário, é uma resultante imanente ao próprio corpo do texto, uma espécie de suplemento interno ao poema, muitas vezes de sentido bastante unívoco em uma tentativa de garantia semântica a todo o resto.

Nem por isso deixa de prevalecer uma queda do céu e uma lida horizontal com as palavras. Uma das maiores sugestões é o grande número de figurações do mar⁶⁰⁸, as quais, normalmente, apontam para um descentramento da subjetividade nas marés, correntezas ou ondas. João Etienne Filho, destaca as ondas humildes que fazem o mar inteiro vibrar: “Repara como é manso o mar que morre a praia / E em cada onda humilde é todo o mar que vibra / O velho mar, das lendas e naufrágios.”⁶⁰⁹ O ritmo dos versos aos poucos se acalma, levando a perda de si a uma calmaria. Algo semelhante ocorre no poema fortemente narrativo *Os anjos do mar*, de Augusto Frederico Schmidt, cujo eu lírico, após ser levado por seres alados, encontra certa paz.

O ser misto, o homem, se descontinuava,
 E havia uma grande pausa em mim
 Pois descansavam as temerosas partes de
 minh'alma.
 [...]

⁶⁰⁷ KARAM, Francisco. Aos que voltarem. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 115, jan.-fev. 1944.

⁶⁰⁸ Um primeiro exemplo poderia ser: GERALDO, Raymundo. Poema dos mares esquecidos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 147, fev. 1942.

⁶⁰⁹ ETIENNE FILHO, João. Repara o mar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 146, fev. 1942.

Meus olhos não viam mais, mas sentiam
As luzes do céu e a luz do mar tranquilo
E sentiam o vento e os anjos.⁶¹⁰

O poema de Schmidt relaciona o ser misto e pausado, ou seja, desconstituído, a um relaxamento. E, ainda mais destacável, é a perda da visão e o começo do sentido tátil do vento e dos anjos. Neste caso há tanto a busca por perda de si da poesia assim como uma linguagem simples e alegorias explicitamente esclarecidas.

Porém, essa maneira não é a única com vistas a juntar sentido espiritual e literal no próprio corpo do texto. Pode-se salientar duas principais estratégias da parte dos poemas em *A Ordem* entre 1939 e 1945 no intuito de entrever uma veste, isto é, um sentido espiritual conexo à letra: uma delas, que é justamente essa dos poemas citados de Lauro Barbosa, Paulo Corrêa Lopes, Francisco Karam e Augusto Frederico Schmidt, consiste em fornecer gratuitamente a chave da alegoria. Há, porém, uma outra tendência de trabalho textual muito mais interessante na poesia espiritualista de *A Ordem*. Essa outra possibilidade envereda na desordem sem almejar conhecer o espírito, pois este perde a proximidade com o poeta apesar de estar de algum modo relacionado à poesia. O espírito e a letra, ou ainda linguagem e mundo, estão nesses casos imiscuídos de modo confuso, de sorte que fica difícil distinguir o literal do espiritual. A partir de então a ordem passa a ser impensável em sua totalidade, manifestando-se repentinamente a partir da própria interação dos elementos do poema.

A poetisa Jacinta Passos, nascida e criada na Bahia, em sua adolescência escreveu poemas profundamente místicos nos quais abundam figurações religiosas. Por volta de 1940, muito por uma forte aproximação com o beneditino Dom Beda e sua concepção de catolicismo social, passou a compreender a religião de um modo mais comunitário do que íntimo. Assim, entre o final da década de trinta e início da de quarenta, Jacinta já havia participado como crítica na Ala das Letras e das Artes (ALA), grupo que procurou na Bahia aliar modernismo e tradição, marcou presença na revista *Seiva* e no periódico *O Imparcial* de Salvador. Essa participação ativa na vida intelectual da capital baiana levou-a a se aproximar de intelectuais como Wilson Lins,

⁶¹⁰ SCHMIDT, Augusto Frederico. Os anjos do mar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 22, jan. 1945.

Jorge Amado e James Amado.⁶¹¹ A partir de 1942 passou a militar em favor das causas dos aliados na guerra, inclusive enviando ajuda à Força Expedicionária Brasileira e, por volta da mesma época, aproximou-se do Partido Comunista Brasileiro (PCB) junto de seu irmão Manoel Caetano. Segundo sua biógrafa Janaína Amado, “a partir de 1943, não há mais evidências, nos escritos de Jacinta nem em qualquer registro ou depoimento sobre ela, de que tenha se mantido católica. Provavelmente este foi o ano em que se afastou da religião.”⁶¹²

Alguns poemas de Jacinta Passos publicados em *A Ordem* antes de sua aproximação com o comunismo, a exemplo de *Oferenda*, de 1939, têm um apelo fortemente místico com versos curtos e economia de palavras, muito à maneira de ascensão espiritual do *sermo humilis*: “Quero apenas viver a minha vida. / Quero ser a tua obra, / humildemente / simplesmente / como as coisas simples são.”⁶¹³ No ano seguinte, por sua vez, já não se nota essa serenidade, senão que seus próprios versos emanam imagens em choque que passam a ser agrupadas por uma intercalação entre harmonia e caos, como em *A Missão do Poeta*.

Canta por todas as criaturas,
que não sabem cantar.
Aprende
a realidade íntima das coisas,
o mistério que liga os seres todos,
numa unidade essencial,
e canta
as belezas dispersas pelo mundo,
fragmentos da beleza total.
Sente
a harmonia quebrada do universo,
a desordem estabelecida
pelo egoísmo do homem,
e canta
a angústia da alma humana que procura

⁶¹¹ Essas informações encontram-se na obra: AMADO, Janaína, org. *Jacinta Passos, coração militante*: obra completa: poesia e prosa, biografia, fortuna crítica [online]. Salvador : Editora EDUFBA, 2010.

⁶¹² AMADO, Janaína, org. *Jacinta Passos, coração militante*: obra completa: poesia e prosa, biografia, fortuna crítica [online]. Salvador : Editora EDUFBA, 2010, p. 363.

⁶¹³ PASSOS, Jacinta. *Oferenda*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 57, jul. 1939.

o paraíso perdido.⁶¹⁴

Embora o poema ainda flua por versos que soam como a língua falada, já se nota uma maior preocupação rítmica ao intercalar ações — “aprende”, “sente” — com a palavra que mais marca o poema: “canta”. Todas as tentativas de metalinguagem e de raciocínios que comportam uma sintaxe normal perdem força perante o “canta” que sempre retorna. Por isso, todos os raciocínios que procuram tematizar desordem, caos, egoísmo, parecem integrados no ritmo, ou então se interligam por uma harmonia complexa que já não pode rejeitar as dissonâncias. Prevalece, assim, a tentativa de ritmar uma condição que não se compreende ou de se abrir para encontrar uma ordem não mais em um plano diverso daquele dos elementos mundanos. É cantada a angústia e não o paraíso perdido, é aceita uma ordem indemonstrável. A ordem espiritual se coloca no mesmo plano das palavras e o fato de não se poder distinguir se os verbos conjugados “sente”, “aprende” e “canta” estão no imperativo ou indicativo, se são locuções ou ilocuções⁶¹⁵, apenas reforça a indistinguibilidade entre espírito e letra. Em seu poema *Alegria*, Jacinta Passos traz um vento que já não se vê, exceto suas infinitas marcas deixadas na face, portanto na superfície:

Perscrutei anciosa a tua face.
E na tua face marcada pelo sofrimento,
batida por todos os ventos do mundo
trabalhada por todas as misérias da terra,
na tua face,
onde se cruzam os sulcos de fundas dores
humanas,
onde ficaram rastros de passos perdidos por
obscuros caminhos,
descobri, é meu irmão desconhecido e anônimo,
um traço de semelhança com a tua face
verdadeira,
a Face Perfeita de todos os homens.⁶¹⁶

⁶¹⁴ PASSOS, Jacinta. A Missão do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 175, fev. 1940.

⁶¹⁵ Entende-se como locucionais os enunciados com a função de significar algo, e ilocução a capacidade de alguns enunciados produzirem efeitos diretos, isto é, performativos. Cf. AUSTIN, John Lanshaw. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

⁶¹⁶ PASSOS, Jacinta. *Alegria*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 170, ago. 1940.

As linhas do tempo na superfície, que são as ranhuras do vento, levam-na a um contato indireto com rastros de toda a miséria da terra e, por sua vez, é nesses sulcos que ela descobre um irmão desconhecido e anônimo. Nesse desconhecido, porém, não encontra uma forma da face imperfeita dos homens, mas descobre uma perfeição simplesmente em uma semelhança aparente. A mera deparação com uma face, e não a intimidade ou a compreensão dela, é o passo inicial para se ver como necessariamente relacionada com a totalidade dos homens.

A filosofia de Heidegger nesses anos dedicava-se a pensar o homem como uma abertura no Ser, princípio ontológico que não poderia ser conhecido, mesmo sendo o que lhe é mais próximo. Dessa substituição do ontológico pelo ôntico nas investigações de Heidegger, o autor passa a considerar que o Ser (*Sein*), o princípio ontológico, muito embora não seja conhecido em sua totalidade, seria manifesto enquanto em aberturas as quais chamou de Ser-aí (*Dasein*), a partir de onde chegará ao conceito de Ser-com (*Mit-Sein*) para pensar em termos de intersubjetividade.⁶¹⁷ Seu pensamento foi logo muito discutido, especialmente após a publicação de sua obra *Sein und Zeit* em 1927. Ainda assim, o filósofo ficou para sempre marcado por haver apoiado oficialmente o nazismo a partir de sua aceitação de ser reitor da Universidade de Friburgo em 1933, em cujo discurso de posse, curiosamente, utilizou pela primeira vez sem aspas o termo espírito, que seria utilizado enquanto um conceito diretor para a universidade alemã.⁶¹⁸ Posteriormente, o filósofo de origem judaica Emmanuel Lévinas, por sua vez, profundamente desapontado pelo fato de Heidegger ter sido condescendente com o regime nazista, ficou profundamente marcado por haver experienciado o homem contra o homem no século XX, a despeito de todo o aparato civilizacional de que as sociedades dispunham. Diante de tal paradoxo, o filósofo dedicou-se a considerar a Ética, e não a ontologia ou a epistemologia, como a base da filosofia. Em uma de suas leituras sobre os talmudes rabínicos, reinterpreta o Gênesis no sentido de que o principal desafio ao homem

⁶¹⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009. Aqui mudou-se a tradução de *Dasein* como “presença”, que é a da edição utilizada, para simplesmente “Ser-aí” para deixar a enunciação mais próxima ao jogo de palavras em alemão.

⁶¹⁸ Sobre o assunto, Derrida escreveu seu texto *De l'esprit, Heidegger et la question*, de 1967. DERRIDA, Jacques. *Do Espírito: Heidegger e a questão*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.

não seria o fato de haver pecado, até mesmo porque outros animais, como a serpente, já o teriam feito antes. O seu grande peso teria sido o de haver sido originado por último na ordem da criação e, após a destruição do mundo por Deus e o seu posterior silêncio, seria o próprio homem *responsável* por si mesmo e por todas as outras criaturas.

Em *E Deus criou a mulher*, Lévinas reelabora o mito da criação de Eva para pensar sobre o papel primordial da alteridade para o homem. A exposição parte de um diálogo do talmude entre dois doutores rabinos: um a afirmar que o membro retirado de Adão para criar a mulher, a costela, poderia ser lida como “lado” ou “face”; e outro que pensava como um membro inútil, como um “rabo” a partir do qual teria surgido a mulher. Para um deles, haveria uma maior independência dos sexos e a mulher teria sido um ato de criação original por parte de Deus, de modo mais independente em relação ao homem. Para o outro rabino, contudo, Adão seria originalmente um andrógino que teria sido rasgado, local de onde saiu a mulher. Mas homem e mulher, nesse caso, seriam dois lados de uma mesma criatura, ao passo que a diferença sexual seria apenas uma particularidade secundária: a criação do homem teria sido a criação de dois seres em um só. Curiosamente a concepção de um Adão primitivo já havia sido trabalhada por Ismael Nery nos anos trinta: “para os homens era uma mulher e para as mulheres era um homem”⁶¹⁹ O que Lévinas traz com essa dualidade é que, no segundo caso, haveria uma menor preocupação em uma definição ontológica do que seria Eva ou o homem separado da mulher, ou mesmo uma maior interdependência entre ambos. “A mulher e o homem, como humanidade autêntica, colaboram como responsáveis. O sexual não é senão acessório do humano.”⁶²⁰ Ou seja, o outro por excelência é o feminino. Mas o acolhimento do simples face a face, o contato com o *rosto* do outro mais do que com o ser do outro, seria a experiência primeira do homem: o modo pelo qual ele mesmo se reconhece e, por isso mesmo, é por ele também responsável. Esse raciocínio de reconhecimento de uma verdade na relação de si com o outro, antes mesmo de compreender quem seja o outro, abandona a pergunta ontológica pelo Ser para pensar um fundamento ético primeiro, que seria

⁶¹⁹ NERY, Ismael. *Poemas. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 88, fev. 1935.

⁶²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 148.

um passo inicial para se responder aos genocídios, bombas atômicas ou totalitarismos que marcaram todo o século XX.

No necrológio em homenagem a Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida levanta inúmeras questões acerca dessa associação do feminino como uma particularidade de um único gênero humano (ainda que rasgado), o que poderia levar tanto a uma subestimação de reivindicações sociais baseadas no feminino ou ainda em alguma idealização da mulher como uma interioridade que seria a base da hospedagem, uma noção ética anterior à noção de propriedade, que seria metafísica. Mas, diante do problema, Derrida afirma acerca de Lévinas: “este pensamento do acolhimento, na abertura da ética, está necessariamente marcado pela diferença sexual. Esta não será nunca mais neutralizada.”⁶²¹

A partir da ponderação de Derrida, é interessante perceber a forte presença de um misticismo judaico da parte de Lévinas em relação às guerras do século XX, que não vê empecilho entre uma ética divina a partir da letra da lei ou mesmo de uma justiça terrena. A guerra, para Jacinta Passos, foi também um grande motivo de comoção e transformação pessoal. Possivelmente seu misticismo não tenha simplesmente sumido após o contato com o catolicismo social e, posteriormente, com o Partido Comunista. Esse misticismo, a partir de 1940, como se pode ler em seus poemas, teria apenas deixado de ser verticalizado, isto é, baseado em uma oposição dualista entre a transcendência de Deus e a imanência do mundo para, em seguida, estar mais voltado a uma horizontalidade, na qual a pura relacionalidade, o simples contato de face a face, passa a ser o impulsor de uma espiritualidade verdadeira, mas que vela seu sentido.

Outras vezes, porém, a poesia não reconhece seu próprio rosto e demonstra que não é tarefa fácil despojar-se dos paramentos para encontrar um suposto corpo concreto e espiritualizado. Os poemas de Murilo Mendes publicados em *A Ordem*, mais que quaisquer outros publicados entre 1939 e 1945, realizam uma espiritualidade que se manifesta nas montagens do texto sem fornecer as chaves das alegorias que lança. No seu caso, imagens apocalípticas coexistem com elementos mundanos sem necessariamente formar uma síntese.

ESTUDO PARA UM CAOS

⁶²¹ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva: 2008, p. 61.

O sétimo anjo derrama seu cálice no ar.

Os sonhos caem da cabeça do homem
 As crianças são expelidas do ventre materno
 As estrelas se despregam do firmamento
 Uma tocha enorme pega fogo no fogo.
 A água dos rios e dos mares jorra cadáveres
 Os vulcões vomitam cometas
 E as mil pernas da Grande Dansarina
 Fazem cair sobre a terra uma chuva de sangue.
 Rachou-se o teto do céu em quatro partes.
 Instintivamente eu me agarro ao abismo.
 Procurei meu rosto, não o achei.
 Depois a treva foi ajuntada à própria treva.⁶²²

Vulcões que vomitavam cometas ou rios que jorravam cadáveres talvez pudessem ser lidos exclusivamente como metáforas antes do século XX, visto que haveria, para essas situações absurdas, apenas um sentido figurado. Quando acontecem situações impossíveis e inimagináveis em escala nunca vista anteriormente, chuvas de sangue ou cometas que saem do chão para subir ao espaço deixam de ser apenas metáforas. O absurdo de um vulcão vomitar seria prosopopeia e, a partir de então, pode ser uma catacrese, ou seja, uma metáfora tornada comum. Nesse poema, que certamente é um ensaio do que viria a ser o seu célebre poema *Janela do Caos*, no livro *Poesia Liberdade* (1947), o sentido espiritual ganha uma nova roupagem: a corporal.⁶²³ A questão é que já não se perfaz um direcionamento forçado da sensibilidade mediante a explicitação de um sentido alegórico pretendido, senão que surgem variados choques e sensações pela aproximação entre a linguagem apocalíptica e a escatologia cotidiana já tornada parte banal da vida. Murilo Mendes traz à tona imagens apocalípticas em novas

⁶²² MENDES, Murilo. Estudo para um caos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 55, jul. 1939.

⁶²³ Vale lembrar que o poema foi publicado avulso em Paris como *Janela do Caos*, contendo ilustrações de Francis Picabia. O poema tem um destacável momento metalinguístico no qual se reivindica a humildade verbal e a vestimenta carnal: “Pela carne miserável,/ Entre colares de sangue, / Entre incertezas e abismos, / Entre fadiga e prazer, / A bem-aventurança.” MENDES, Murilo. *Janela do caos. Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 439. O poema também foi relançado em Paris no editorial Imprimière Union sob o título *Janela do Caos* em 1949. A edição trouxe ilustrações feitas em litogravuras por Francis Picabia.

montagens, as quais adquirem um sentido figurado de maneira involuntária e pela sua própria disposição textual fragmentada, na qual abundam imagens que preferiríamos que fossem meramente literárias, se fôssemos aceitar a divisão entre sentido literal e espiritual. A livre organização ou — desorganização — dos versos do poema de Murilo realiza uma espiritualidade verbal que nada mais é do que uma profusão de sensações nunca dantes previstas. Essas sensações, todavia, são plenamente funções e disfunções realizadas pela própria palavra na concretude do texto, abdicando, por isso, de algum comentário, suporte teórico de cunho metafísico ou explicitação de alegorias para se fazer entender. O mero arremesso de materiais mitológicos sem um sentido prévio condiz perfeitamente para se retirar alegorias do impossível de imagens poéticas que se tornaram banais: literalmente abrem-se os sete selos e cai o céu. É pôr fogo no fogo, ajuntar treva à treva.

Por fim, é muito marcante um forte sentido de queda, derramamento e fragmentação, o que implica que a queda do céu é precisamente uma quebra da verticalização da espiritualidade. Assim, após a queda, todo o líquido que escorre, a “chuva de sangue”, elabora imagens de horizontalidade, lidas já não mais conforme uma disposição hierárquica das palavras, mas de uma maneira solta na qual abundam paratáxis e arranjos imagéticos que implicam um desconforto e um inacabamento. Na fratura do céu, o poeta chega num ponto em que procura o seu rosto e já não mais o encontra. “Procurei o meu rosto e não mais o achei.”⁶²⁴ A miséria que o poeta mais lamenta é não poder ver o concreto além da própria concretude. E esse movimento horizontal do qual não se perde a fronteira entre o concreto e o abstrato, também se torna muito mais tensa a oposição entre o espírito e a letra, sendo impossível se decidir se se trata de uma espiritualização da letra ou de uma literalização do espírito.

A sensação de dessubjetivação de *Estudo para um caos* também pode ser vista em *Jerusalem*, outro poema de teor escatológico de Murilo Mendes publicado em *A Ordem* no ano seguinte:

Jerusalem, Jerusalem !
Morro de sede à beira da fonte,
Morro de fome debaixo da mesa coberta de pães.

Em vez dos sinos festivos

⁶²⁴ MENDES, Murilo. Estudo para um caos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 55, jul. 1939.

Ouço sirenes de aviões.
 Em vez da Santa Eucaristia
 Recebo granadas de mão.
 Os mitos do mal desencadeados sobre mim
 Me envolvem sem que eu possa respirar.⁶²⁵

Morrer de sede à beira da fonte e de fome próximo aos pães é estar em uma proximidade total com o pão espiritual, mas, mesmo assim, não conseguir vê-lo. Se for considerada a teoria de que a escatologia concreta é a glória de sua própria corporalidade, Murilo Mendes refaz com palavras a condição de ser um corpo sem necessariamente encontrá-lo. A escatologia concreta repercute no poema naquilo que ela tem de mais pavoroso, no próprio afastamento do espírito pelo corpo. Novamente a veste não encobre a nudez. Treva na treva é como um portento desnecessário que impossibilita o contato com o espírito ou a interpelação com qualquer rosto. Essa inversão propriamente católica da questão da nudez, a partir do final da década de 30, já havia se manifestado, por exemplo, como metalinguagem no poema *Condenação* de *A Poesia em Pânico*, livro de Murilo publicado em 1937:

Ai de mim! ai de mim! que sempre vi as
 constelações em maiô,
 Que nunca vi Maria na sua glória de imaculada,
 Que vi toda a verdade por imagens.
 Minha alma será lançada no tanque de fogo,
 Hei de me comunicar enfim com os outros
 Na coletividade do inferno.⁶²⁶

As imagens dos maiôs das jovens nas praias são consideradas a prótese visual do poeta ou seu próprio material de trabalho, muito embora seja sua condenação: aquilo que impossibilita ver a glória imaculada. O maiô já não é uma imoralidade pela proximidade que tem com a nudez, ele é a sensualidade que demonstra a impossibilidade última do encontro entre corpo e Graça. O traje de banho é, pois, um paramento, e só é uma proximidade de uma vergonha com a nudez

⁶²⁵ MENDES, Murilo. *Jerusalem. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 200, set. 1941.

⁶²⁶ MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 288.

porque os homens se esqueceram ou já não conseguem se lembrar da sua veste carnal.

Murilo Mendes também é um caso muito especial pela difusão que sua obra passou a ter nesses anos no exterior. No início dos anos quarenta na Argentina, surgiram alguns periódicos de vanguarda que preconizavam o construtivismo, a abstração e até o concretismo na arte, como é o caso da revista *Arturo*, de 1942, cujo único número trazia o mote *Invencción contra automatismo*, tendo participações de Torres-García, Arden Quin, Edgard Bailey, Vicente Huidobro ou Kandinsky. Apesar do Brasil ter tido na década de 30 a exposição *Do Figurativismo ao Abstracionismo* organizada por Flávio de Carvalho, em geral, a academia e o cenário artístico brasileiro foram inicialmente adversos ao abstracionismo.⁶²⁷ Com relação a participações no debate, contudo, Maria Amália García relembra que não se pode esquecer da participação principalmente de Murilo Mendes⁶²⁸ de uma conexão abstracionista entre Rio e Buenos Aires, e que também iria se expandir para São Paulo algum tempo depois, principalmente com a criação do Museu de Arte Moderna (1948) e a organização da Bienal (1951).

Murilo Mendes, de certa maneira, tem uma obra que condiz com a ambiguidade dos artistas de *Arturo* no sentido de tender tanto ao abstracionismo quanto ao surrealismo. E essa característica não passou despercebida da parte dos argentinos, tanto que Maria Amália García coloca Murilo em um lugar central para a arte abstrata no Cone Sul. Isso porque, enquanto recepcionava no Rio de Janeiro o casal Maria Helena Vieira da Silva e Árpád Szenes assim que chegaram do exílio, Mendes apresentou-os à boemia de Santa Teresa, manteve contato com Edgar Bailey e Arden Quin, ao ponto de estes terem viajado ao Rio em alguma data entre 1942 e 1943.

Murilo Mendes foi uma figura central dentro deste circuito e sua relação com o casal Szenes-Vieira da Silva foi intensa e fundamental desde o começo de seus exílios. Além de possuírem afinidades musicais e literárias, a amizade este baseada na colaboração e na reciprocidade. Mendes colocou Vieira da Silva em contato com o ambiente

⁶²⁷ Consultar: GARCÍA, Maria Amália. *El arte abstracto: intercâmbios culturales entre Argentina e Brasil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

⁶²⁸ GARCÍA, Maria Amália. *El arte abstracto: intercâmbios culturales entre Argentina e Brasil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 47-48.

cultural carioca, introduzindo-a em seu círculo de relações e escrevendo textos e poemas sobre sua obra, e, além disso, ajudava-os a amenizar sua situação de penúria econômica. Por sua vez, Vieira da Silva desenhou as capas de muitos livros de Mendes e também de Cecília Meireles. Em julho de 1942, graças aos cuidados de Mendes, Vieira da Silva fez uma exposição individual no Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro. É provável que essa exposição tenha sido visitada pelos viajantes argentinos posto que as obras reproduzidas em *Arturo* foram exibidas nessa oportunidade.⁶²⁹

Observa-se, portanto, que alguns temas do debate estético sobre a abstração entram no Brasil justamente pela via aberta por autores como Murilo Mendes ou Mário Pedrosa, também íntimo de Nery, de modo que se pode dizer ter havido no país a difusão de um modo de pensar que lidava com o realismo das abstrações ou a invenção sobre o automatismo, apesar de a discussão ter tido como principal meio de realização as revistas católicas como *A Ordem* ou *Vida*. Fora isso, não se pode achar que os abstracionistas eram imunes ao espiritualismo, bastando para refutar essa ideia a retomada das palavras Edgar Bayley em *Arturo*: “todo homem reconhece como um veículo a graça. E sua atitude está determinada, ao menos no mais essencial, pelo desejo de

⁶²⁹ GARCÍA, Maria Amália. *El arte abstracto: intercâmbios culturales entre Argentina e Brasil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 47-48, tradução nossa. Original: “Murilo Mendes fue una figura central dentro de este circuito y su relación con el matrimonio Szenes-Vieira da Silva fue intensa y fundamental desde el comienzo del exilio. Además de tener afinidades musicales y literarias, la amistad estuvo guiada por la colaboración y la reciprocidad. Mendes puso a Vieira da Silva en contacto con el ambiente cultural carioca, introduciéndola en su círculo de relaciones y escribiendo textos y poemas sobre su obra, y además los ayudaba a mejorar su situación de penuria económica. Por su parte, Vieira da Silva diseñó las tapas de muchos de los libros de Mendes y también de los de Cecilia Meireles. En julio de 1942, gracias a las gestiones de Mendes, Vieira da Silva hizo una exposición individual en el Museu de Belas Artes de Rio de Janeiro. Es probable que esta exposición haya sido visitada por los viajeros argentinos puesto que las obras reproducidas en *Arturo* fueron exhibidas en esa oportunidad.”

permanecer de pé.”⁶³⁰ No mais, vale lembrar que em *Mitos de Nosso Tempo*, publicado no mesmo ano da viagem de Bailey e Arden Quin, Alceu Amoroso Lima afirma que “todo pensamento oscila entre o abstrato e o concreto e não pode deixar de fazê-lo sob pena de renúncia às possibilidades de seu próprio exercício.”⁶³¹ Portanto, os escritos do diretor de *A Ordem* e os do diretor de *Arturo* demonstram ter havido um intercâmbio intenso entre as vanguardas abstracionistas e a intelectualidade espiritualista também na América Latina. Sendo assim, por mais que não tenha havido nenhum grupo de vanguarda nos anos 30 que tenha buscado ser o porta-voz de uma estética da abstração, não se pode dizer que não se discutia o assunto por outras vias no Brasil.

Também é bastante significativo para as artes brasileiras que, nas letras espiritualistas da década de 1940, o termo concretismo tenha sido reelaborado em contraposição ao realismo tomista e à abstração nas artes da década anterior da parte dos mesmos intelectuais de alguma maneira vinculados com o catolicismo. Vale lembrar que, em 1938, Kandinsky acata a alcunha dada pelo sobrinho Alexander Kojève acerca de seu concretismo no número 1 da revista *XX^e siècle*. O principal argumento consistia em afirmar que todas as artes teriam a mesma forma de material, como cores, vibrações sonoras, entre outros exemplos de fatos. Algumas delas poderiam entrar em um jogo de representar ou figurar objetos. Mas não necessariamente.

Quanto ao objeto, pode ser introduzido numa pintura ou não; Quando penso em todos os debates em torno desse “não”, debates que começaram há quase trinta anos e que ainda não terminaram completamente, vejo a força imensa do hábito e, ao mesmo tempo, a força imensa da

⁶³⁰ BAYLEY, Edgar. s/t. *Arturo*. Buenos Aires, n. 1, p. 29, verão. 1942, tradução nossa. Original: “*Todo hombre reconoce como movil la gracia y su actitud está determinada, al menos en lo esencial, por el deseo de permanecer de pie.*” Sabendo-se que o artigo discutia a inadequação do automatismo na arte, vale salientar que para Bayley a graça era compreendida como um meio para permanecer de pé, ou seja, para não se perder em uma deriva inconsciente ou sem alguma funcionalidade.

⁶³¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Mitos do nosso tempo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943, p. 28.

pintura dita “abstrata” ou “não-figurativa” e que prefiro chamar de “concreta”.⁶³²

Ao final do mesmo texto o artista afirma, em suas últimas frases:

A arte “concreta” está em pleno desenvolvimento, sobretudo nos países livres, e o número de jovens artistas partidários desse “movimento” aumenta nesses mesmos países. O futuro!⁶³³

Kandinsky não exemplifica ao certo quais seriam esses países. Mas essa instigação aos jovens de países livres não é de todo irrelevante, pois entrou no círculo editorial brasileiro pela revista *Dom Casmurro*, mais especificamente em 14 de janeiro de 1939, e será de grande impacto para as discussões sobre arte que se realizavam no periódico, além, é claro, de outro tipo de contágio em escritores jovens que lá publicavam, como Clarice Lispector.⁶³⁴

Entretanto, essa discussão sobre o concretismo não ficou restrita ao âmbito estético no contexto brasileiro. Pode-se salientar a postulação de uma “filosofia concreta” por parte de Euryalo Cannabrava, o qual publicou tal ideia em uma série de textos em *O Jornal* em 1940. Entre outras ideias, afirmava o projeto de uma filosofia concreta. Diz o autor: “O problema tradicional das relações psicofísicas fica transferido para o plano da realidade comum e quotidiana, perde a sua transcendência abstrata ou metafísica, adquirindo as características vulgares das situações puramente humanas.”⁶³⁵ Essa crítica à excessiva separação moderna entre um mundo humano de sensibilidade e o sonho de uma exterioridade sem afetividade, isto é, sem mitos e impulsos, foi também tema de discussão de Euryalo Cannabrava em outras oportunidades,

⁶³² KANDINSKY, Wassily. *Do Espiritual na Arte e na pintura em particular*. Tradução de Álvaro Cabral e Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 259.

⁶³³ KANDINSKY, Wassily. *Do Espiritual na Arte e na pintura em particular*. Tradução de Álvaro Cabral e Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 259.

⁶³⁴ Devo atribuir a conexão entre Kandinsky e Clarice Lispector pela publicação da revista *Dom Casmurro* aos cursos do professor Raul Antelo ministrados para a Pós-Graduação em Literatura no primeiro semestre de 2011 na Universidade Federal de Santa Catarina.

⁶³⁵ CANNABRAVA, Euryalo. Esboço de uma philosophia concreta II. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 2, 4 ago. 1940.

destacando-se o texto *O Mito*, publicado, em livro, em 1941, tendo sido uma das primeiras menções no Brasil a Roger Caillois e uma tentativa interessante de explicar a política nazista mais pela via do mito do que das condições socioeconômicas. Nesse ensaio, que também discute a proposta da filosofia concreta, o autor afirma que “não é mais possível ignorar as reivindicações constantes da nossa sensibilidade no domínio do conhecimento puro, e parece inútil continuar a opor às forças emotivas e sentimentais a mesma resistência dos filósofos intelectualistas e dos representantes do positivismo.”⁶³⁶

Essas ideias acerca da filosofia concreta, no entanto, foram alvo de discussão da parte de Fábio Alves Ribeiro em abril de 1942 nas páginas de *A Ordem*. O artigo começa com quatro páginas de citações. Logo após essa demonstração das teses de Cannabrava, Ribeiro critica em tom respeitoso uma excessiva vontade destruidora da filosofia pretérita da parte do autor, assim como sugere que ele deveria ir além de um vir a ser, de uma realidade cognoscível, para prestar mais atenção à ontologicidade das coisas, de modo que não deveria abdicar da metafísica. Mas, por incrível que pareça, o artigo é em grande parte favorável a Cannabrava e afirma que o tomismo deveria estar aberto a novas tendências e que, por isso mesmo, a filosofia concreta talvez fosse uma etapa nova sua.

Diante dos sistemas modernos o tomismo tem uma dupla função. Em primeiro lugar, o respeito pelo esforço que eles representam na procura da verdade, e nenhum mais digno dele do que a filosofia concreta. Em segundo lugar, assimilando as verdades parciais dos sistemas e incorporando-as ao patrimônio da filosofia perene. Nessa função de *simpatização*, o tomismo se distancia tanto das concessões fáceis ao espírito moderno, quando das atitudes de incompreensão e abstenção sistemáticas.⁶³⁷

O que Cannabrava chamou de “concretismo” em sua juventude nada mais seria do que uma preconização da objetividade dos fatos

⁶³⁶ CANNABRAVA, Euryalo. *Seis temas do espírito moderno*. São Paulo: Panorama, 1941, p. 28.

⁶³⁷ RIBEIRO, F. A. Notas sobre filosofia concreta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 293, abr. 1942.

psíquicos.⁶³⁸ Ainda assim, foi do interesse de Ribeiro porque possivelmente a taxonomização da psicologia poderia ser um novo campo para a atuação hierarquizante do tomismo. Ou seja, o neotomismo de *A Ordem*, ao menos em determinado momento, simpatizou diretamente com uma proposta de filosofia concreta que se discutiu a partir de 1940 e fora do âmbito estético, como se o concretismo fosse uma etapa que sucederia a própria abstração. Por isso, o excesso de intelectualismo e a separação entre interioridade e natureza que marcaram o neotomismo e a arte abstracionista de artistas como Murilo ou Janacópulos nos anos trinta, aos poucos se abrem a um pensamento de um contato mais livre com o mundo e a uma estética na qual coisas e arte poderiam se aproximar mais livremente. A separação abismal entre sensível e inteligível, típica dos anos trinta, teve como principal palco no Brasil as discussões filosófico-teológicas que eram realizadas pelos círculos de intelectuais católicos em revistas como *A Ordem* e *Vida*. Não obstante, é muito curioso que os próprios intelectuais espiritualistas acenaram durante o intercurso da Segunda Guerra Mundial para um rumo que já não mais opunha tanto sensibilidade à inteligibilidade. Essa característica já se percebe na ensaística das utopias espiritualistas, mas também na escatologia verbal de muitos dos poemas publicados em *A Ordem* entre 1939 e 1945. Isso não quer dizer que não buscassem uma objetividade, um ideal, no seio desse novo rumo para a imanência e tampouco que tenham abdicado de toda a carga teleológica das letras espiritualistas. Apenas há um indicativo de que a pura sensibilidade artística, a lida superficial com as palavras ou mesmo uma relação mais direta com o mundo — em outras palavras, o nudismo — já não é tanto o principal desgosto desses espiritualistas católicos. O que realmente afastaria o espírito da sua concretude nas letras seria o encobrimento da Graça pelo excesso de

⁶³⁸ Assim trata Cannabrava de sua concepção de filosofia concreta: “O traço característico da philosophia concreta, antes de sua necessaria systematização em bases talvez ainda mais firmes, é o contacto com a estrutura interna do ser e com todas as modalidades ou formas da existencia. Não se trata apenas de reflectir a realidade humana na historia e na vida social como visa a anthropologia philosophica de um Max Scheler ou de um Paul Landsberg. O seu objectivo é muito mais amplo, pois se destina a fixar e definir o ‘ser’ fundamental da vida, da experiencia e do espírito.” CANNABRAVA, Euryalo. Esboço de uma philosophia concreta I. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 2, 28 jul. 1940.

elementos formais capazes de retirar um texto de sua função mais adequada.

Essa concepção de uma Graça pela crítica dos paramentos pensada em âmbito universal, aliás, uma leitura possível ao poema *As mulheres ocas*, poema escrito pelo, já maduro, Vinícius de Moraes, que, mais do que uma paródia moralizante do poema *The Hollow Men*⁶³⁹ de Eliot, pode ser entendido conforme a metafísica do vestuário e a escatologia concreta.

Nós somos as grã-funestas
As onézimas letais
Dormimos a nossa sesta
Em ataúdes de cristal
E só tiramos do rosto
Nossa máscara de cal
Para o drinque do sol posto
Com o cronista social.⁶⁴⁰

Às grã-finas, é dado o nome científico *Onéximas letais*, aludindo talvez a algum artrópodo ou aracnídeo, cujos trajes exuberantes, seus exoesqueletos, seriam a morte e postulariam uma veste carnal esquecida. Os salões, a coleção entomológica, podem ser lidos como a maquiagem de uma organização social espontânea. De todos os modos, a evidenciação dos salões da alta sociedade serve à postulação de uma funcionalidade efetiva da sociedade, ainda que ela houvesse sido tragicamente velada. Se *Os homens ocas*, dos anos vinte, marcam o tempo de um poeta que se convertia ao cristianismo, *As mulheres ocas*, da década de sessenta, por sua vez, surge de uma ideia de afastamento

⁶³⁹ Há um paralelismo que Vinícius realiza em relação a imagens de vidros, vacuidade de palavra ou de animais asquerosos. Em Eliot: “*Our dried voices, when / We whisper together / Are quiet and meaningless / As wind in dry grass / Or rats’ feet over broken glass.*” ELIOT, T. S. *The Hollow Men*. In: *The Complete Poems and Plays: 1909-1950*. Nova Iorque: Harcourt Brace & Company, 1971, p. 56. Ainda assim, em ambos os poemas exsurge uma vacuidade do sentido, ou vanidade da vida, “*Shape withou form, shade withouth colour, / Paralysed force, gesture without motion;*” Ibidem, p. 56.

⁶⁴⁰ MORAES, Vinícius de. *As mulheres ocas*. In: *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004, p. 658-659. O poema fez parte da composição Para viver um grande amor. Já na edição das obras completas há uma interessante menção que as onézimas constituem um dos tipos da classificação de seres vivos e coisas realizada pelo amigo do poeta, Jayme Ovalle em sua *Nova Gnomônia*. Ibidem, p. 659.

da religião e morte da cristandade, que, conforme Mounier, era uma tendência mundial.⁶⁴¹ Isso pode ser um alerta de que o problema da escatologia concreta não seja necessariamente religioso ou moral. As mulheres ocas, em verdade, seriam o lamento do esquecimento do *mundo* por parte da religião. E nesse gesto fica evidenciada a inseparabilidade entre uma teleologia e a crença na espontaneidade da vida. Mais uma modalidade de espiritualização da ordem. Portanto, na vida oca, nesse vácuo (*pneûma*) vital, prevalece a busca por escatologia concreta em um tempo no qual os paramentos, as máscaras de cal, apagaram para a vida humana sua própria organicidade.

5.3. O Espírito como organicidade

*Sensibility, saved from itself and submitted to order, has become a principle of perfection.*⁶⁴²

T. S. Eliot

Se os intelectuais espiritualistas brasileiros estiveram, em seu próprio país, em contato com os exilados europeus, especialmente a partir de 1938, também houve autores brasileiros que, no período do Estado Novo (1937-1945), se exilaram no exterior a exemplo do

⁶⁴¹ É esse o diagnóstico de Emmanuel Mounier publicado em 1950, autor que, a despeito de ter sido o principal teórico do personalismo também ficou célebre por sua busca espiritual com seu próprio corpo ao fazer uma greve de fome durante em 1942. Desde essa época, afirmava que a cristandade debilitava-se, por uma falta de espiritualização efetiva do mundo, cujos homens preocupam-se mais em entender o espírito do que em agir com ele comunitariamente. “Se corto meu braço porque está infeccionado, não devo esperar que um outro se ponha no lugar: o que fica é um coto. Em resumo, é preciso que o cristão se apegue às facilidades intermediárias do pensamento e da ação, que deixe de ser um idealista ou um espiritualista para ser um cristão.” MOUNIER, Emmanuel. Quando a cristandade morre. Tradução de Nathanael C. Caiveiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

⁶⁴² ELIOT, T. S. apud. TORRENS, James. *Charles Maurras and Eliot's 'New Life'*. PMLA. Nova Iorque, v. 89, n. 2, p. 312-322, mar. 1974. Tradução: “A sensibilidade, salva de si mesma e submetida à ordem, tornou-se o princípio da perfeição.” Essa epígrafe ao texto *Dante*, de 1929, é uma dedicatória a Charles Maurras e também uma tradução das palavras do autor francês: “La sensibilité, sauvée d'elle même et conduite dans l'ordre, est devenue un principe de perfection.” As palavras de Maurras, por sua vez, fazem parte de uma leitura sua da *Vita Nuova* de Dante em seu texto *Le Conseil de Dante* (1920).

integralista Octavio Mangabeira⁶⁴³ e do trotskista Mario Pedrosa⁶⁴⁴. Nesse período, mais exatamente em 1942, o jovem crítico literário Afrânio Coutinho se instalou em Nova Iorque, onde passou a chefiar a edição brasileira da revista *Seleções do Reader's Digest*, bem como passou a frequentar os eventos das universidades das proximidades, como Princeton e, especialmente, Columbia. O crítico literário, que era profundamente entusiástico com o neotomismo de Jacques Maritain, é bastante conhecido por ter voltado ao Brasil, em 1947, como o maior defensor do que chamou de nova crítica, que nada mais era do que uma reelaboração do *New Criticism* norte-americano, aliado a outras tendências que estavam sendo discutidas nos Estados Unidos naquele momento, como o formalismo russo e a ensaística de T. S. Eliot⁶⁴⁵. Isso implica afirmar que, desde sempre, a busca por uma autonomia científica para a literatura foi difundida em paralelo com a concepção organicista de sociedade defendida por Eliot.⁶⁴⁶ Dentro dessa concepção, cada classe, cada atividade social tem seu determinado valor, e, tal como em um ser vivo, uma sociedade fica doente quando cada um de seus órgãos não funciona de acordo com o conjunto. Sendo assim, por mais que o literário seja considerado independente dos demais saberes, ele não funciona sozinho — e tampouco a crítica.⁶⁴⁷ Em relação à literatura,

⁶⁴³ CALIL, Gilberto. Os integralistas frente ao Estado Novo: euforia, decepção e subordinação. *Locus, revista de história*. Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 65-86, 2010.

⁶⁴⁴ Cf. MARTINS, Luciano. A utopia como modo de vida: fragmentos de lembrança de Mario Pedrosa. In: MARQUES NETO, José Castilho (Org.). *Mario Pedrosa e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 29-41.

⁶⁴⁵ René Wellek defende a grande importância de Eliot para o *new criticism*, entre outras ocasiões, em: WELLEK, René. The criticism of T. S. Eliot. *The Sewanee Review*. Sewanee, v. 64, n. 3, p. 398-443, jul.-set. 1956. Esse artigo foi pouco tempo depois comentado por Afrânio Coutinho, o qual, até certo ponto, concorda com Wellek acerca da importância primordial de Eliot para a nova crítica. Cf. COUTINHO, Afrânio. O crítico Eliot. In: *Crítica e Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará, 1987, p. 683-686. Pode-se destacar nesse aspecto, que o ensaio “*The function of criticism*” (1923) teve uma marca muito forte nesses movimentos de críticos que tenderam a procurar uma autonomia do literário, dentro de uma concepção organicista de cultura.

⁶⁴⁶ Considerar especialmente o ensaio: ELIOT, T. S. The function of criticism. In: *Selected Essays*. Nova Iorque: Houghton Mifflin Harcourt, 2014, p. 12-23.

⁶⁴⁷ TATE, Allen. *The man of letters in the modern world*. Nova Iorque: Meridian Books, 1955, p. 22, grifo nosso. Original: “*The state is the mere operation of society, but culture is the way society lives, the material medium*

pode-se afirmar que Eliot, que era leitor assíduo de Charles Maurras⁶⁴⁸, reconfigurou em um de seus primeiros textos (em 1917) o que se compreendia por individualidade da escrita, pois esta estaria sempre relacionada com a tradição. “Nenhum poeta, nenhum artista de qualquer arte consegue criar um sentido sozinho. Sua significação, sua apreciação, é apreciação de sua relação com poetas e artistas já mortos.”⁶⁴⁹ Por sua vez, a tradição existe como uma ordem que é passível de ser modificada pela nova obra de arte: “Os monumentos existentes formam uma ordem ideal entre eles, a qual é modificada pela introdução da nova (a realmente nova) obra de arte. A ordem existente está completa antes do novo trabalho aparecer; pois a ordem deve ser alterada para persistir após a subvenção da novidade, ainda que sutilmente; e assim as relações, proporções e valores de cada obra de arte perante o todo são reajustadas: e isso está em conformidade entre o antigo e o novo.”⁶⁵⁰

Coutinho, nesses anos no exterior, afasta-se parcialmente da estética tomista comprometida com princípios universais e julgamentos morais para a arte. Aproximou-se de tendências mais formalistas de crítica literária no exterior, as quais preconizavam uma lida com a individualidade da obra para construir, a partir dela, juízos estéticos que não se confundiriam com opiniões pessoais, princípios abstratos ou com o apoio de conceitos de outras áreas do saber. Ainda assim, não é

through which men receive the one lost truth which must be perpetually recovered: the truth of what Jacques Maritain calls the ‘supratemporal destiny’ of man. It is the duty of the man of letters to supervise the culture of language, to which the rest of culture is subordinate, and to warn us when our language is ceasing to forward the ends proper to man.”

⁶⁴⁸ Cf TORRENS, James. Charles Maurras and Eliot’s ‘New Life’. *PMLA*. Nova Iorque, v. 89, n. 2, p. 312-322, mar. 1974.

⁶⁴⁹ ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *Selected Essays*. Nova Iorque: Houghton Mifflin Harcourt, 2014, p. 4, tradução nossa. Original: “No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. His significance, his appreciation is the appreciation of his relation to the dead poets and artists.”

⁶⁵⁰ ELIOT, T. S. Tradition and the individual talent. In: *Selected Essays*. Nova Iorque: Houghton Mifflin Harcourt, 2014, p. 5, tradução nossa. Original: “The existing monuments form an ideal order among themselves, which is modified by the introduction of the new (the really new) work of art among them. The existing order is complete before the new work arrives; for order to persist after the supervention of novelty, the whole existing order must be, if ever so slightly, altered; and so the relations, proportions, values of each work of art toward the whole are readjusted; and this is conformity between the old and the new.”

possível afirmar que Coutinho, em Nova Iorque, irá se afastar do neotomista Jacques Maritain, haja vista que não apenas frequenta seus cursos em Columbia, mas também sua casa.⁶⁵¹ Se essa divisão entre neotomismo e *new criticism* parece paradoxal à primeira vista, um olhar mais atento confirma que há algumas afinidades bem evidentes entre os dois movimentos intelectuais. Coutinho é um exemplo brasileiro dessa mescla entre as críticas literárias tomista e formalista por meio da noção mais abrangente de organicidade.

As discussões realizadas pelo círculo linguístico de Moscou na década de dez tiveram um impacto limitado desde seus primórdios até as discussões realizadas pelo círculo linguístico de Praga, por volta de 1930. Contudo, após o lançamento das obras *Formalisme Russe* por Victor Erlich em Paris, em 1955, assim como no lançamento da compilação *Théorie la littérature*, por Tzvetan Todorov em 1965, houve uma maior difusão desse pensamento. No entanto, antes da obra de Erlich, vale lembrar, participantes do círculo de Praga, como o russo Roman Jakobson ou o austríaco de origem tcheca René Wellek, difundiram pelo mundo um pouco das teorias formalistas. Uma de suas preocupações mais centrais era a de definir o objeto da ciência literária, não na literatura em si ou fora dela, em conceitos que lhe eram exteriores, mas procuravam entendê-la na literariedade (*literaturnost*), também podendo ser traduzida como literaturidade, isto é, na *disposição interna da linguagem* que faz com que um texto seja artístico e não comunicacional.⁶⁵²

⁶⁵¹ Nota depoimento. “a nossa presença junto a êle e à sua família tornou-se regular. A sua amizade era para nós um privilégio, que disputávamos avidamente. A intimidade daquele espírito, o fato de respirar-se a atmosfera do seu lar, são coisas que marcam para sempre uma existência.” COUTINHO, Afrânio. Testemunho. In.: *Jacques Maritain*. Afrânio Coutinho (Org.). Rio de Janeiro: Agir, 1945, p. 7-8.

⁶⁵² Conforme Roman Jakobson, “O objeto da ciência literária não é a literatura, mas a ‘literaturidade’, ou seja, o que faz de uma obra dada uma obra literária. Entretanto, até agora, podíamos comparar os historiadores da literatura a esta política que, propondo-se a prender qualquer um, apanhava ao acaso todo aquele que ela achasse no quarto, e mesmo os que passassem na rua ao lado. Da mesma forma os historiadores da literatura se serviam de tudo: da vida pessoal, da psicologia, da política e da filosofia. Compunha-se um aglomerado de disciplinas gastas em vez de uma ciência literária, como se se houvesse esquecido que cada um destes objetos pertencem respectivamente a uma ciência [...]” JAKOBSON, Roman. apud EIKHENBAUM. A teoria do método formal.

No entanto, a célebre obra *Theory of Literature* certamente foi a primeira grande manifestação em escala mundial dos principais postulados dos formalistas russos, apesar de estarem já acompanhados de outras discussões, como a obra de Eliot ou, como logo se verá, as discussões de críticos, principalmente oriundos da parte sul dos Estados Unidos. Essa obra foi escrita a partir de 1940 e publicada, de modo parcial, em 1942, até sua finalização completa, em 1949. Foi coorganizada pelo norte-americano Austin Warren e por René Welleck, que muito impactou Coutinho durante seus anos no exterior.⁶⁵³ Em todo caso, os rumos da crítica norte-americana tendiam a uma análise mais intrínseca da própria obra com menor apoio em elementos extrínsecos a ela, e foi em meio a essa postura intelectual que se popularizaram as próprias posições dos formalistas russos. Dentro dessa iniciativa, os textos de *Theory of Literature* disseminaram principalmente a individualidade do autor e os elementos formais do texto. Afirmar Austin Warren:

Por que razão estudamos Shakespeare? É patente que o nosso principal interesse não incide em saber o que de comum tem ele com todos os homens (*has in common with all men*) porque nesse caso poderíamos igualmente estudar qualquer homem; [...] O que nos interessa é descobrir o que tem Shakespeare de característico (*peculiarly*), o que é que, por assim dizer, torna Shakespeare Shakespeare; e isto é, obviamente, um problema de individualidade e de valor (*individuation and value*). Até mesmo ao estudar um período, ou um movimento, ou uma literatura nacional específica, o estudioso da literatura interessar-se-á por essa matéria enquanto individualidade (*in it as individuality*), com

In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira. *Teoria da literatura: formalistas russos*. Porto Alegre: Editora Globo, 1976, p. 8.

⁶⁵³ É que se conclui de COUTINHO, Afrânio. Crítica de mim mesmo. In: LIMA, Alceu Amoroso. *Miscelânea de estudos literários: homenagem a Afrânio Coutinho*. Rio de Janeiro: Pallas, 1984. No depoimento, Coutinho relembra: “Jamais escondi a minha maior afinidade com as teorias do formalismo eslavo, e alguns dos pontos mais salientes de minha doutrinação eram de origem formalista, com o qual me familiarizei ainda em Nova York, através de René Wellek e dos trabalhos, raros então, divulgados no Ocidente.” Ibidem, p. 492.

feições e qualidades que a tornam distinta entre outros fenómenos colectivos similares.⁶⁵⁴

Warren certamente ficou célebre pela aplicação de uma noção de individualidade como principal proposta para uma leitura mais autônoma sobre o texto. É curioso perceber que tanto a concepção neotomista de arte de Maritain ou Daniel Rops como a concepção do *new criticism* de Warren, Allen Tate ou René Welleck procuram afirmar a necessidade da análise da arte diretamente pela sua materialidade ou concretude. Mas logo advém uma diferença gritante entre a concepção da nova crítica e da crítica tomista. Certamente a busca por uma teleologia impressa na matéria da parte dos tomistas não condiz com a busca por independência científica para a literatura por parte dos proponentes da nova crítica. Ademais, se Warren partia da noção de individualidade do texto, essa mesma concepção não era compartilhada completamente por neotomistas, os quais buscavam eminentemente uma relação (ainda que indireta) com valores eternos, isto é, uma impressão de Deus na própria matéria da obra de arte.⁶⁵⁵ Existem, porém, algumas aproximações demasiado evidentes para serem descartadas.

Não se pode deixar de mencionar o dado histórico de que havia uma forte ligação de muitos teóricos do *New Criticism* com o pensamento reacionário nos Estados Unidos, assim como Maritain ou Bernanos estiveram próximos, até certo momento, da ortodoxia nacionalista e religiosa de Maurras. Allen Tate, Robert Penn Warren, Caroline Gordon e o próprio Austin Warren, foram autores ligados à *Southern Review* publicada na Louisiana a partir de 1935. Um capítulo de *Theory of Literature*, vale lembrar, foi retirado diretamente de um escrito de Clenth Brooks para a *Southern Review*, da qual este era diretor juntamente com Robert Penn Warren. Mas, com relação à política, boa parte dessa intelectualidade estava ligada ao agrarismo, que foi um movimento sulista em oposição à política de coletivismo e do *New Deal*⁶⁵⁶ do governo dos Estados Unidos.⁶⁵⁷ Em 1930 foi publicado

⁶⁵⁴ WARREN, Austin; WELLECK, René. *Teoria da Literatura*. Tradução de José Palla e Carmo. Lisboa: Ed. Europa-América, 1971, p. 20-21. As correspondências em inglês foram retiradas de: WARREN, Austin; WELLECK, René. *Theory of Literature*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973, p. 19.

⁶⁵⁵ Cf. MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920.

⁶⁵⁶ O *New Deal* foi uma política econômica promovida nos Estados Unidos no período entreguerras cuja maior característica era o grande intervencionismo estatal de matriz keynesiana. Sobre o tema: LEUCHTENBURG, William

o manifesto *I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*, do qual eram signatários Allen Tate e Robert Penn Warren. Clenth Brooks e Caroline Gordon, que seria futuramente esposa de Tate, também compartilhavam desses ideais. Ainda há de se fazer notar principalmente da parte de Allen Tate a aproximação com *The American Review*, fundada em 1933 e dirigida por Seward Collins, possivelmente a publicação americana que mais fez jus ao ideário fascista a partir das ideias neotomistas, o distributismo de Gilbert Chesterton e de Hilaire Belloc, aliado a um marcado nacionalismo.⁶⁵⁸ Essa cooperação entre os *Southern Agrarians* e *The American Review* durou até 1936 quando, em uma entrevista dada à escritora Grace Lumpkin, Seward Collins declarou, entre outras proezas, que os negros deveriam ser segregados nos Estados Unidos, bem como se deveria instituir no país guildas, nobreza, além de se abolir os automóveis para o retorno da montaria a cavalo.⁶⁵⁹ Esse evento foi o princípio da separação entre Collins e os *Southern Agrarians*, a maioria deles futuros novos críticos.

Alguns dos propagadores da nova crítica também manifestaram relações pessoais com o neotomismo e movimentos como a Ação Católica. O caso de Tate é o mais exemplar, visto que, desde os anos trinta, já possuía certo interesse pelo pensamento católico, por considerar a Católica uma igreja com bases objetivas e, por isso, capaz de enfrentar a fragmentação moderna e o secularismo.⁶⁶⁰ Esse apego

E. Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 1932–1940. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1963.

⁶⁵⁷ SHAPIRO, Edward. American Conservative Intellectuals, the 1930's, and the Crisis of Ideology. *Modern Age*, Chicago, n. 23, p. 370-380, outono de 1979.

⁶⁵⁸ SHAPIRO, Edward. American Conservative Intellectuals, the 1930's, and the Crisis of Ideology. *Modern Age*, Chicago, n. 23, p. 370-380, outono de 1979. "Collins originally intended the *American Review* to disseminate the ideas of the English Distributism of G. K. Chesterton and Belloc, the neo-Scholasticism of Christopher Dawson and Martin C. D'Arcy, the New Humanismo of Irving Babbitt and Paul Elmer More, and the Southern Agrarianism of John Crowe Ransom, Allen Tate and Donald Davidson. Of the four groups, only the Distributist and the Agrarians contributed frequently to the new review." (Idem, p. 371)

⁶⁵⁹ Cf. SHAPIRO, Edward. American Conservative Intellectuals, the 1930's, and the Crisis of Ideology. *Modern Age*, Chicago, n. 23, p. 370-380, outono de 1979.

⁶⁶⁰ "By the time he returned to America in 1930, Allen Tate had been corresponding with fellow southern intellectuals on the subject of a symposium

teórico irá, com o passar do tempo, levar à sua própria conversão em 1950, um ano após sua esposa, Caroline Gordon, no campus da Universidade de Princeton em Nova Jersey, cujos padrinhos foram ninguém menos que Jacques e Raïssa Maritain. Assim, é possível afirmar, junto com Peter Huff, que “ainda que outros *New Critics* tenham procurado apoio metafísico na teoria estética de Immanuel Kant ou o realismo Neo-Ortodoxo de Reinhold Niebuhr, Tate privilegiou as aparentes semelhanças entre o *New Criticism* e o pensamento católico, fazendo confluir sua crítica literária com conceitos emprestados do neotomismo.”⁶⁶¹ Essa ligação entre Maritain e Tate também pode ser vista no fato de Maritain haver traduzido ao francês *Ode to a confederate dead*, poema mais famoso do crítico e poeta norte-americano, de onde se lê: “*Etourdies par le vent, le vent seulement / Les feuilles fuyantes plongent.*”⁶⁶²

O caso de Allen Tate atesta o não impedimento de que esses dois rumos da crítica, um eminentemente teleológico e outro que mantinha uma preferência pela leitura do texto em sua individualidade, possam ser compreendidos como complementares de alguma maneira. Para Sarah Fodor, a escritora Flannery O'Connor, que era aluna de Caroline Gordon, foi um exemplo de artista que se nutriu concomitantemente tanto do *New Criticism* quanto do neotomismo de Maritain.⁶⁶³ Diante dessa

*to defend the region's 'agrarian way of life' against the intrusion of northern industry. Impressed by the way Distributist historian Christopher Hollis linked Catholic social teaching to a justification of the Agrarian South, Tate, though still na unbeliever, brought a uniquely Catholic approach to the 'utopian conservatism' of what would become the Southern Agrarian Movement, comparing it in his own mind to the Action Française effort.” HUFF, Peter. Allen Tate and The Catholic Revival. *Humanitas*, Bowie, v. 8, n. 1, p. 33, 1995.*

⁶⁶¹ HUFF, Peter. Allen Tate and The Catholic Revival. *Humanitas*, Bowie, v. 8, n. 1, p. 37, 1995. “*Though other New Critics turned for metaphysical support to the aesthetic theory of Immanuel Kant or the Neo-Orthodox realism of Reinhold Niebuhr, Tate capitalized on New Criticism's apparent similarities to Catholic thought, infusing his criticism with philosophical resources borrowed from Neo-Thomism.*”

⁶⁶² TATE, Allen. *Collected Poems: 1919-1976*. Nova Iorque: Farrar Straus Giroux, 2007, p. 212. Tradução livre: “atordoadas pelo vento, apenas o vento / as folhas em fuga afundam.”

⁶⁶³ FODOR, Sarah. ‘No Literary Orthodoxy’: Flannery O'Connor, the New Critics, and Jacques Maritain. In: *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*. John Trapani (Org.). Washington: American Maritain Association, 2004.

aproximação entre duas correntes de crítica, a coexistência de religião e arte seria o que fundamentava em Maritain certa autonomia para a arte que, nem por isso, deixava de estar inserida em um contexto de fé. “Jacques Maritain não era um *New Critic*, mas suas ideias sobre a autonomia da arte são congruentes com princípios da nova crítica. Ninguém precisaria tentar escrever como cristão porque a fé e a arte são em última instância inseparáveis.”⁶⁶⁴ Mas os novos críticos também tomaram de T. S. Eliot as suas ideias de organicidade social, que passaram a estar cada vez mais evidentes na década de 1940, sobretudo em textos de viés político ou de ensaios de crítica cultural mais genéricos, repetindo em parte o raciocínio estético neotomista que entrevê na individualidade do saber artístico uma correlação espiritual com um contexto que lhe sobrepassa. Em um ensaio de Maritain publicado em *A Ordem* em 1939, portanto ainda do tempo em que Coutinho se encontrava no Brasil, lê-se que, ao se deparar com a concretude das sociedades, o autor entrevê que não é por uma questão natural que há miséria, mas por uma falta de organicidade.

Falei das sociedades modernas tais como existem concretamente. É claro que se o seu funcionamento secreta por si a miséria, como penso, não é em virtude do que ha nelas de conforme a natureza das coisas, mas em virtude de uma desordem orgânica que as vicia. Secretam a miséria como um produto normal do seu funcionamento, do mesmo modo que um organismo de alcoólico produz a miséria fisiológica; um cérebro entorpecido, a mentira; o pensamento de um orgulhoso, o desprezo e o coração de um homem duro, o odio.⁶⁶⁵

Além disso, em 1939 e especialmente em sua estadia nos Estados Unidos, Maritain já não era o teólogo neoescolástico dos anos 30, mas, sobretudo, o polêmico ativista político que escreveu o *Humanisme Intégral*. Foi este Maritain que Afrânio Coutinho encontrou em Nova

⁶⁶⁴ FODOR, Sarah. ‘No Literary Orthodoxy’: Flannery O’Connor, the New Critics, and Jacques Maritain. In: *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*. John Trapani (Org.). Washington: American Maritain Association, 2004, p. 254.

⁶⁶⁵ MARITAIN, Jacques. Os pontos nos ‘ii’. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 296, mai. 1939.

Iorque. Diz ele: “Com Maritain o tomismo desceu às ruas. A sua metafísica desdobrou-se logicamente envolvendo a moral e criando toda uma teoria da história e da civilização. O metafísico se fez filósofo político. E hoje a sua obra pode ser considerada uma Suma do nosso tempo, a mais completa interpretação das questões contemporâneas, envolvendo desde a teologia à estética.”⁶⁶⁶ Maritain, por isso, passa a abraçar o mundo e a procurar nele uma vitalidade e uma organicidade que a teologia ou a estética pura não poderiam fornecer. E, nesse sentido, se a arte era um *habitus*, certamente essa veste deixa de ser a mera disposição espiritual individual para ganhar cada vez mais um sentido comunitário.

Não é muito diferente a opinião de T. S. Eliot em seu famoso ensaio *Notes Towards the Definition of Culture* publicado no ano de 1947. Eliot, é verdade, assevera um forte apelo aristocrático e uma tendência a acreditar na possibilidade de um justo conhecimento acerca das exatas fronteiras das classes sociais ou da superioridade de determinadas culturas sobre outras. Nem por isso deixa de pensar em um funcionamento orgânico da cultura, a qual poderia estar saudável ou doente e que, além do mais, não poderia ser atribuída a algum grupo social em específico, mas como o resultado de toda uma coletividade.

De acordo com minha análise, uma ‘cultura’ é concebida como a criação da sociedade como um todo; e é isso, sob outro aspecto, o que a torna uma sociedade. Não é a criação de alguma parte dessa sociedade. A função daqueles que o Dr. Mannheim chamaria de grupos criadores de cultura, conforme a minha análise, seria antes realizar um desenvolvimento posterior da cultura em complexidade orgânica: cultura num nível mais consciente, mas ainda assim a mesma cultura. Deve-se considerar que esse nível mais elevado de cultura é ao mesmo tempo valioso em si mesmo e enriquecedor dos níveis inferiores: desse modo, o movimento da cultura continuaria numa espécie de ciclo, cada classe nutrindo as demais.⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ COUTINHO, Afrânio. Testemunho. In.: *Jacques Maritain*. Afrânio Coutinho (Org.). Rio de Janeiro: Agir, 1945, p. 8.

⁶⁶⁷ ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de cultura*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 52.

Já não se trataria de pensar simplesmente em uma cultura, mas em uma nova cultura que não necessariamente romperia com aquela convencional, mas a abriria para toda a sua complexidade e para uma maior compreensão de sua funcionalidade. Por essa visão, pela ordenação em uma maneira integrada todos os níveis de uma sociedade somente teriam a ganhar. Em última instância, tratar-se-ia de uma dimensão espiritual imanente no corpo populacional. Observa-se, nessa compreensão de Eliot, certa semelhança com a concepção de organicidade de Maritain, na qual o homem já não viveria apenas como um indivíduo isolado, quando passasse a ter noção de seu valor como uma pessoa, categoria metafísica que poderia ser transposta certamente para a materialidade da sociedade. Assim bem observou Allen Tate em seu ensaio *The man of letters in the modern world*, de 1951:

O Estado é o mero operador da sociedade, mas a cultura é o modo pelo qual vive a sociedade, o meio *material* no qual o homem recebe a verdade outrora perdida, que deve ser constantemente recuperada: a verdade que Jacques Maritain chama de ‘destino supratemporal’ do homem. É o dever do homem de letras supervisionar a cultura da linguagem, para a qual o futuro restante está subordinado e alertar-nos quando nossa linguagem está se desviando dos fins próprios do homem.⁶⁶⁸

Para Tate, a filosofia de Maritain levava à conclusão de que a cultura seria o meio material pelo qual a sociedade viveria. Caberia ao homem de letras preservar o funcionamento sadio dela para garantir em contrapartida o futuro do próprio homem. Como Eliot, Tate nutre um posicionamento bastante aristocrático no sentido de que a elite deveria se responsabilizar não apenas por si, mas pela organicidade do corpo

⁶⁶⁸ TATE, Allen. *The man of letters in the modern world*. Nova Iorque: Meridian Books, 1955, p. 22, grifo nosso. Original: “*The state is the mere operation of society, but culture is the way society lives, the material medium through which men receive the one lost truth which must be perpetually recovered: the truth of what Jacques Maritain calls the ‘supratemporal destiny’ of man. It is the duty of the man of letters to supervise the culture of language, to which the rest of culture is subordinate, and to warn us when our language is ceasing to forward the ends proper to man.*”

social, o que chama de comunhão, elevando o nível da cultura e mantendo a língua viva. Afirma, pois: “quando todas as línguas perdem o lastro pelas técnicas de controle de massa, o homem de letras deve zelar para conceber sua responsabilidade de um modo mais amplo. Ele tem a imediata responsabilidade com a vitalidade da linguagem perante outros homens tanto quanto para si mesmo.”⁶⁶⁹

Diante de todo esse debate que se iniciou com o contato entre intelectuais europeus, norte-americanos e sul-americanos principalmente em torno de Jacques Maritain a partir do início da Segunda Guerra Mundial, uma ideia de organicidade, isto é, de uma especulação sobre uma vitalidade imanente, reinventa a função que normalmente era atribuída ao termo espírito. É possível assim afirmar porque essa organicidade não deixa de ser uma busca por compreender a sociedade em sua complexidade e interdependência. Essa busca se daria por meio de um metaconceito capaz de entrever na imanência do corpo social uma teleologia esquecida.

No Brasil, essa ampliação do conceito de espírito para uma compreensão complexa da sociedade rumo a um bem maior pode ser muito bem exemplificada na ensaística de Alceu Amoroso Lima em *A Ordem* a partir de 1939, portanto em paralelo com o que vinha acontecendo na América do Norte. Aliás, a revista muitas vezes publicou matérias relativas sobre os Estados Unidos e os católicos do país, além de publicar o manifesto dos intelectuais europeus na América de 1942.⁶⁷⁰ No que diz respeito especificamente ao aristocratismo e à organicidade, pode-se afirmar que era um tema refletido com bastante maturidade por Alceu Amoroso Lima já em 1939, o que se pode notar na leitura de seu ensaio *Meditação sobre o espírito aristocrático*:

O espírito aristocrático não é um espírito de privilégio [sic], mas de serviço e de sacrifício. E

⁶⁶⁹ TATE, Allen. *The man of letters in the modern world*. Nova Iorque: Meridian Books, 1955, p. 11. Original: “when all languages are being debased by the techniques of mass-control, the man of letters might do well to conceive his responsibility more narrowly. He has an immediate responsibility, to other men no less than to himself, for the vitality of language.”

⁶⁷⁰ O manifesto, firmado em agosto de 1942 por Jacques e Raïssa Maritain e Auguste Viatte entre outros intelectuais, chama a atenção para a causa dos aliados na Segunda Guerra Mundial como não sendo uma defesa do capitalismo, mas uma defesa da civilização e dos valores humanos mais básicos. MANIFESTO dos católicos europeus na América. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 494-506, nov.-dez. 1942.

por isso mesmo, o terceiro sinal característico desse espírito é a subordinação do sentido de satisfação ao sentido de renúncia. A vida social não existe para o bem-estar material do indivíduo, como está no fundo de toda autêntica filosofia social democrática e sim para a realização plena da personalidade humana e dos valores, naturais e sobrenaturais, que ela representa, como figura de Deus na terra.⁶⁷¹

Nesse ensaio, Alceu afirma ser fácil falar de democracia e muito delicado falar de aristocracia. Ainda assim, o autor tinha a ciência de que apenas o espírito genuinamente aristocrático seria capaz de fazer o homem viver sua vida terrena com valores que lhe seriam dignos. Essa aristocracia, para Alceu, não se confundiria com elite econômica, hereditária, belicosa ou política. Tampouco seria o verdadeiro aristocratismo aquele das elites nacionais que, em seu tempo, haviam traído o espírito, com todos os laicismos, materialismos e hedonismos. De todas as maneiras, convém salientar nesse ensaio de Alceu o uso do termo *espírito* aristocrático e não pensamento, ação ou ideologia. O espírito é, por isso, um termo que passa a abranger uma problemática social que anteriormente não era tão evidente no periódico por ele dirigido. Chega-se ao paradoxo de, em 1942, Alceu renegar em editorial a alcunha de *A Ordem* ser uma “revista de cultura”⁶⁷². Mas, independentemente dessa rejeição lexical, sua atitude teve a finalidade de justamente trazer à revista uma maior compreensão de organicidade, que nada mais seria do que uma transposição da discussão acerca do espírito para a vida concreta da sociedade e daquilo que ela origina.

Quanto a Afrânio Coutinho voltou ao Brasil em 1947 para ser o principal proponente de uma renovação e profissionalização da crítica literária no país, não se pode dizer que ele simplesmente tenha abandonado os postulados das teorias estéticas de Jacques Maritain ou Daniel Rops, que tanto lhe tinham sido caras na juventude. Houve uma mudança consigo que refletiu um intercâmbio de pensamento havido entre o neotomismo de Maritain e a crítica literária que se fazia nos Estados Unidos nos anos da Segunda Guerra Mundial. A esse respeito, convém lembrar que Gerald McCool teorizou com muita perspicácia

⁶⁷¹ LIMA, Alceu Amoroso. Meditação sobre o espírito aristocrático. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 453, mai. 1939.

⁶⁷² BONS PROPÓSITOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-3, jan. 1942.

uma evolução interna no tomismo a partir de uma comparação entre as teorias filosóficas dos religiosos Pierre Rousselot e José Maréchal com aquelas dos leigos Étienne Gilson e Jacques Maritain.⁶⁷³ McCool considera que os dois últimos foram mais profundos nos meandros da filosofia de São Tomás, liberando-a da influência direta de teorizações modernas como Descartes ou Kant em suas teorizações. Contudo, também foram os que mais inovaram e modificaram o tomismo, além de terem sido impactados por outros escolásticos como João de São Tomás. De todos os modos, essa mudança realizada no interior do tomismo teria gerado uma fragmentação tamanha no final dos anos 40 que a filosofia começou a perder força e, após o Concílio Vaticano II em 1961, praticamente encontrou seu fim como movimento.⁶⁷⁴ Mesmo que a leitura de McCool tenha total pertinência em seu método e suas conclusões acerca de uma evolução interna no tomismo, entre o final do século XIX e a metade do século XX, as relações ecléticas e complexas entre intelectuais de ambos os lados do Atlântico e dos hemisférios norte e sul, sobretudo durante a Segunda Guerra Mundial, demonstram ter havido também uma série de razões externas ao tomismo que, no entanto, foram-lhe certamente impactantes. Todos os intercâmbios culturais entre poetas e críticos literários em um momento de grande mobilização mundial foram fatores importantes para uma mudança nos rumos do tomismo tanto quanto as discussões estritamente teológicas e filosóficas. Esse contexto de grandes intercâmbios e mudanças ideológicas entre os anos de 1939 e 1945, ademais, viu alguns pressupostos neotomistas impactarem indiretamente em outras áreas do conhecimento, a exemplo de um maior destaque à organicidade do corpo social ou à vida da cultura em detrimento da crítica literária em sentido estrito por parte de Afrânio Coutinho, Alceu Amoroso Lima e Allen Tate.

Em 1945, Georges Bernanos, a contragosto, voltou à França a convite de Charles de Gaulle para auxiliar na reconstrução do país, ao passo que Jacques Maritain foi nomeado como embaixador da França na

⁶⁷³ MCCOOL, Gerald. *From Unity to pluralism: the internal evolution of Thomism*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2002.

⁶⁷⁴ “*The history of the modern Neo-Thomist movement, whose magna charta was Aeterni Patris, reached its end at the Second Vatican Council.*” MCCOOL, Gerald. *From Unity to pluralism: the internal evolution of Thomism*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2002, p. 230.

Santa Sé. Do mesmo modo, Afrânio Coutinho⁶⁷⁵ estava de volta em 1947 e, em 1951, criou a primeira cadeira de teoria e técnica literária. Em 1965, ele passou a ser o principal organizador da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, vindo a reformar os planos de estudo universitários sobre literatura, ainda sob a ditadura, em 1971.⁶⁷⁶

Alceu Amoroso Lima, em 1945, escreveu o manifesto do Partido Democrata Cristão, apesar de não haver se filiado ao partido. Desde de então, passa a perder muito da força política que tinha na Igreja dos tempos de Dom Sebastião Leme, especialmente à época de Dom Jaime Câmara como Cardeal. Por outro lado, começa seu projeto de neocristandade passa a dar lugar à defesa do pluralismo político e da liberdade de expressão. Um gesto marcante é a Carta aos católicos de Maceió⁶⁷⁷, na qual repudia as campanhas de muitos católicos para tornar o PCB ilegal.⁶⁷⁸ Por esse ato Alceu foi muito questionado, assim como outros companheiros seus como Sobral Pinto ou Hamilton Nogueira.⁶⁷⁹ Sua projeção social também diminui um pouco na década de cinquenta, se comparada com as décadas de trinta e quarenta, ao mesmo tempo em

⁶⁷⁵ Também sobre o assunto: GHIRARDI, José Garcez. A ascensão da crítica anglo-americana no Brasil. In: *John Donne e a crítica brasileira: três momentos, três olhares*. Porto Alegre: AGE; São Paulo: Girodano, 2000, p. 55-58.

⁶⁷⁶ Um texto que reflete um pouco dessa sua direção pedagógica é *Ensino da literatura*, publicado originalmente em 1976. Nele o autor afirma que “o ensino de literatura deve emancipar-se da história e da filologia, campos verdadeiramente distintos, exigindo professores diferentes, de mentalidades e terminologias especiais, já que os objetivos colimados são diversos.” Continua: “Emancipando o ensino literário da história e da filologia, valorizou-se e espalhou-se o método de ensino pelos gêneros, conhecido em inglês por *types approach*, e que vem revolucionando o ensino secundário e superior de letras nos Estados Unidos.” COUTINHO, Afrânio. *Ensino de Literatura*. In: *Crítica e Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará, 1987, p. 730-732.

⁶⁷⁷ A carta foi publicada no *Jornal de Alagoas* em 25 de abril de 1946 e posteriormente quatro meses depois em *A Ordem* na edição de agosto-setembro, p. 250-255.

⁶⁷⁸ COSTA, Marcelo Timotheo da. Uma curva no Rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos: revista da Fundação Casa Rui Barbosa*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 2, p. 183-212.

⁶⁷⁹ Cf. COSTA, Marcelo Timotheo da. Uma curva no Rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos: revista da Fundação Casa Rui Barbosa*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 2, p. 183-212.

que o neotomismo já não mantinha grande destaque nem mesmo para os teólogos, que se dedicavam cada vez mais a repensar a obra de Bergson⁶⁸⁰, retomar a obra de Maurice Blondel e, em certos setores, uma militância política de esquerda, como seria o rumo tomado pela JUC e posteriormente a Ação Popular⁶⁸¹, e, novas frentes de pensamento, como a pedagogia de Paulo Freire e a “teologia da libertação” de Leonardo Boff e Frei Betto.⁶⁸² Em 1951, após um curto período na França, Lima assumiu o cargo de diretor do Departamento de Assuntos Culturais da União Panamericana em Nova Iorque, sendo sucedido nele por Érico Veríssimo. Continuou como professor de Literatura da PUC do Rio de Janeiro e, de alguma maneira, retomou um pouco da antiga proeminência no debate público nacional depois do golpe militar de 1964, do qual será um grande opositor e uma figura associada ao pensamento de esquerda na Igreja católica brasileira.

Alceu e Afrânio. O primeiro deixa de lado a crítica literária para ser crítico do regime, enquanto o segundo perfaz o caminho contrário e se torna uma espécie de mensageiro da profissionalização dos estudos literários no Brasil, a despeito de fazê-lo sob os auspícios dos governos militares. Alceu sempre leu o estético a partir do ético, algo que serviu a Afrânio Coutinho em sua juventude, quando publicava seus primeiros textos em *A Ordem*. Contudo, pode-se concluir que este vê dentro de um quadro geral uma funcionalidade orgânica na sociedade ou na cultura, da qual a literatura é mais um órgão, não havendo, por isso, um completo abandono da ética em relação à estética ou à sociedade, mas apenas uma tentativa de separação bem clara de suas fronteiras. Isso se dá, portanto, mesmo quando se assume como o principal porta-voz de uma nova crítica, profissionalizada, defensora de uma autonomia científica do literário e centrada na individualidade do texto. Mas, nem por isso isenta uma *função* específica na sociedade:

⁶⁸⁰ No caso brasileiro, o mais comprometido deles foi o religioso Sebastião Tauzin: TAUZIN, Sebastião. Revisão das críticas bergsonianas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 472-498, dez. 1940.

⁶⁸¹ SOUZA, Luis Alberto Gómez de. *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

⁶⁸² Cf. MENDES, Candido. *Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966. É bem verdade que certos setores de *A Ordem*, especialmente em torno das lideranças de Gustavo Corção no Rio de Janeiro e Plínio Corrêa de Oliveira em São Paulo irão retomar o reacionarismo a partir dos anos quarenta. Corção funda a revista *Permanência* e critica o Concílio Vaticano II, e Oliveira funda a organização ultraconservadora *Tradição, Família e Propriedade*.

A verdadeira natureza da obra de arte só é compreendida e explicada pela análise e interpretação de seus elementos intrínsecos, propriamente estéticos. Para uma ciência que penetre o seu núcleo e os analise, é que nos dirigimos. É a que aspiram todos que acreditam na arte (e na literatura) como fenômeno autônomo e com função específica na sociedade, ao lado dos outros fenômenos da vida.⁶⁸³

Desde as utopias que se discutiram nos ensaios de *A Ordem*, até a poesia escatológica do mesmo momento, a ordem do dia era encontrar o espírito numa disposição interna imanente à própria cultura ou à própria corporalidade do texto, em outras palavras, em uma organicidade. De maneira semelhante às discussões acerca da autonomia do literário, aliou-se a busca por literariedade dos formalistas russos à conformação orgânica e elitista de Eliot. Afrânio Coutinho, nesse sentido, certamente foi aquele que melhor demonstrou, nas letras brasileiras, que a literatura, como objeto de estudo autônomo, tem um fundo quase metafísico, no qual seria apenas mais um âmbito com alguma função dentro da complexidade da vida ao lado de outros: cada qual, por sua vez, demonstraria uma função individual dentro de uma organicidade coletiva. Portanto, as primeiras décadas do século XX trouxeram várias tentativas de firmar um critério para o literário por uma disfunção da comunicação, ao passo que a organicidade social pensada por muitos teóricos da literatura consistiu na busca por um retorno da funcionalidade da linguagem, mais especificamente da escrita. Esse gesto normalmente se deu em um esforço de contextualização e complexificação. Em outros termos, se o espírito, metalinguisticamente falando, contrapunha-se à *letra* na antiguidade e, por outro lado, era contraposto ao *literal* no escolasticismo e na modernidade, no século XX essa pervivência é reelaborada de uma maneira nova: *o espírito, que nada mais é do que a conjectura da vitalidade da escrita, apresenta-se como contraface da própria literatura.*

⁶⁸³ COUTINHO, Afrânio. Arte e sociedade. In: *Crítica e Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará, 1987, p. 596.

6. DO FRESCOR DA MONTANHA À BRISA MARINHA

As coisas da terra não são para o poeta pretexto para imagens fugazes nem objetos em que se fixa seu amor, mas os marcos de seus instantes mais solenes e a ocasião de uma experiência em que o espírito se conhece a si mesmo como essencialmente criador.⁶⁸⁴

Alfredo Ferreira Lage, 1945

Se for considerada a conceituação de Jacques Rancière,⁶⁸⁵ de que estética não é apenas um discurso sobre o sensível ou sobre a beleza, mas principalmente, uma atividade intelectual e política que estabelece de fato uma hierarquização, divisão ou ainda uma partilha do sensível, é possível afirmar que, mais do que uma literatura católica, encontrou-se, no decorrer deste estudo, diversas modalidades de uma estética espiritualista. O espírito, nesse contexto, pode certamente ser compreendido como uma reabertura à conceituação metafísica e metalinguística, especialmente no que diz respeito aos ensaios investigados. Mas também pode ser considerado um termo capaz de concentrar, em torno de si, variados modos de operações com as palavras, normalmente no resgate de uma funcionalidade em reação à disfunção da própria literatura.⁶⁸⁶ Nem Jacques Maritain⁶⁸⁷, nem Tristão de Athayde acreditavam na existência de uma literatura católica

⁶⁸⁴ LAGE, Alfredo. Formalismo na poesia moderna. *A Ordem*, v. 33, n. 2, p. 60, fev. 1945.

⁶⁸⁵ RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

⁶⁸⁶ Embora seja viável pensar a disfuncionalidade (literária) em contraposição à funcionalidade (poética), que os formalistas russos utilizaram para pensar a literariedade do texto literário, essa concepção de desordem ou disfunção da linguagem “normal” não necessariamente deve ser lida como uma propriedade eterna e universal de um texto ou como uma propriedade de determinado jogo linguístico dentro de uma língua. Afirma Terry Eagleton que os próprios formalistas russos estavam cientes dessa relatividade do valor literário em relação a tempos ou lugares distintos. Cf. EAGLETON, Terry. *Literary Theory: an introduction*. Malden: Blackwell Publishing, 1996, p. 5. Ainda assim, a disfunção pode ser pensada enquanto uma *diferenciação contextual* entre discursos ou entre textualidades diversas.

⁶⁸⁷ MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920; ATHAYDE, Tristão de. Arte Christã. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 59, p. 445-454, jun. 1935.

independente. Ainda assim, viam com bons olhos a literatura que fosse feita por cristãos. O que sobressai nos dois maiores líderes leigos do catolicismo, respectivamente na França e no Brasil, é a concepção de que a religiosidade poderia marcar a literatura, suplementá-la para lhe dar maior complexidade e operatividade, ainda que não houvesse uma literatura propriamente católica.

O estudo de poemas, prosas poéticas, necrológios, textos dramáticos e também ensaios, dos periódicos culturais católicos *A Ordem* e *Vida*, entre 1928 e 1945, demonstrou que a maior marca da religiosidade nas letras por parte dos autores dessas revistas pode ser entendida como espírito. E, a estética espiritualista se manifesta, entre outros exemplo, no recorrente desapego com a letra, percebido na simplicidade vocabular, no pastiche de parábolas bíblicas ou no lançamento de imagens caóticas. Aos poucos, porém, a busca por espiritualidade não passa mais a ser avessa à arbitrariedade potencial das próprias palavras. O espírito seria apenas uma determinada correção à livre disposição formal delas. Isso pode ser visualizado na busca por operatividade paralela ao texto, na sugestão de determinada finalidade ou pela explicitação de um sentido na revelação de alegorias, entre muitos outros exemplos vistos nos diversos momentos da tese. De qualquer modo, é importante reafirmar que a bipolaridade entre espírito e letra manifesta-se em elementos formais dos textos, independentemente das teorizações de cunho metalinguístico que foram feitas em sentido semelhante.

A respeito da preferência por estética espiritualista em vez de poética espiritualista, Paul Valéry em uma conferência proferida no Congresso Internacional de Estética em Paris em 8 de agosto de 1937, procurou criticar alguns pressupostos filosóficos tidos como definitivos no que diz respeito à arte. Valéry não negou a existência de uma disciplina sobre o Belo assim como seu o impacto sobre os artistas desde a formulação do neologismo estética por Alexander Baumgarten no século XVIII tanto quanto a sistematização do termo realizada por Emmanuel Kant em sua *Crítica do Juízo*. Contudo, procurou por em xeque essa tradição e tentou repensar a oposição clássica entre *aisthesis* e *poiesis*. Quanto à poética, pensou-a como a disciplina, o regramento e a abstração sobre as obras. Considerou-a como a posição desejante de um princípio artístico diferenciador e ao mesmo tempo de relevância universal. A poética seria, então, “o exame e a análise das técnicas, procedimentos, instrumentos, materiais, meios e os pressupostos de

ação.”⁶⁸⁸ Por outro lado, considerou como estética (ou estesia) o conjunto de sensações que não formam um conjunto definido e do qual não se pode retirar regras ou prescrições facilmente. Segundo Valéry, a estética trataria do “papel da contingência, da reflexão, da imitação; aquele da cultura e seu meio.”⁶⁸⁹ Em vez de ressaltar o caráter de saber filosófico ou a independência científica da estética, Valéry foi capaz de denunciar o ato tipicamente moderno de separação do Belo das próprias obras. Ou seja, em última instância, a estética se dá mais pela disposição de elementos do que propriamente na defesa de critérios objetivos alheios à própria produção artística.

Sendo assim, pensando-se mais em termos de estética do que de poética, é possível considerar que as revistas *A Ordem* e *Vida* foram o palco mais abrangente e eclético das letras espiritualistas no Brasil do século XX. Essa estética espiritualista, portanto, não foi unitária e tampouco se sustentou em algum valor ou conceito doador de estabilidade ontológica. E, se não se manifestou como uma vanguarda, também não tomou a bandeira da tradição, como se fosse o resultado de uma linha evolutiva a partir do *ruah* hebraico, do *pneûma* grego ou do *spiritus* latino. Ainda que não se tenha negado a importância de fontes antigas para se pensar a espiritualidade enquanto metalinguagem ou simplesmente como ordenação das palavras, o espírito, no século XX, demonstrou-se, de modo bastante moderno, um motivo comum que suscitou diversas lidas com a linguagem: por vezes houve poemas com sintaxes hierarquizadas e, por vezes, paratáticas; também houve ensaios que trouxeram alegorias evasivas, enquanto outros manifestaram alegorias típicas de militantes. Nessa grande heterogeneidade, a máxima de São Paulo de que “a letra mata e o espírito vivifica,”⁶⁹⁰ curiosamente, serviria de epígrafe a cada um dos principais momentos investigados no trabalho, praticamente sem exceções. Ao mesmo tempo, não podem ser negadas as diferenças entre cada um desses espiritualismos, de modo que a leitura deles revelou quase quatro estéticas independentes.

A primeira dessas estéticas, a da *vida espiritual*, salientou a busca por transcendência perante um mundo secularizado na época do relançamento de *A Ordem*, entre 1928 e 1932. Esse rumo se deve em grande parte a uma geração de intelectuais que havia se convertido

⁶⁸⁸ VALÉRY, Paul. Discours sur l'esthétique. In: *Oeuvres*. Paris, Gallimard, 1957, p. 1311.

⁶⁸⁹ VALÉRY, Paul. Discours sur l'esthétique. In: *Oeuvres*. Paris, Gallimard, 1957, p. 1311.

⁶⁹⁰ 2 *Coríntios*, 3, 6.

repentinamente ao catolicismo, a qual, mais do que fornecer soluções práticas aos problemas ou conflitos nacionais, procurou sempre elevar os impasses políticos ou morais a um grau mais abstrato de especulação. A espiritualidade foi figurada muitas vezes como interiorização ou como a interrupção de uma metamorfose, tal como em um casulo que não eclode. Essa interrupção da transformação consistiu em um condicionamento da metáfora na poesia de Francisco Inácio Peixoto, Durval de Moraes, Cecília Meirelles e Jorge de Lima. Por sua vez, também se observou o direcionamento semântico na instrumentalização da morte (outra metamorfose) nos necrológios de *A Ordem*, cujo maior homenageado foi Jackson de Figueiredo: morto cuja imagem de líder fundador sofreu diversas manipulações nas oportunidades em que foi figurada. Por fim, a vida espiritual também ganhou relevância social quando postulou o conceito de eugenia espiritual, isto é, de seleção e aprimoramento moral, em contraposição à eugenia exclusivamente biológica, principalmente por parte de Hamilton Nogueira. A eugenia espiritual, de certa maneira, demonstrou-se amplamente relacionada com certos aspectos do modelo católico de educação defendido por Alceu Amoroso Lima em oposição àquele pragmático proposto no *Manifesto dos Educadores da Escola Nova*.

Ao longo do terceiro capítulo, *O mundo sobrenatural*, ficou demonstrado que a busca por ordenação espiritual da intelectualidade católica brasileira ganhou contornos menos pessoais e passou a ser pensada também para as abstrações, especialmente a partir de 1933. Nesse gesto, tais autores procuraram evidenciar uma correta disposição espiritual a objetos não exatamente materiais como sindicatos, vanguardas artísticas, costumes, instituições, partidos políticos, etc. É nesse mesmo momento que são publicados os textos de Ismael Nery e os primeiros poemas Murilo Mendes, os quais procuravam levar a poesia a um rumo de complexificação da linguagem, de modo a constriar imagens e dar-lhe uma chance à vivificação pela ênfase no uso performativo e demiúrgico das palavras. Em todos esses casos estava em questão encontrar uma ordem preexistente às abstrações, isto é, dispor o mundo sobrenatural em uma hierarquia intelectual de valores. Esse propósito também se encontrava explícito na ensaística estética de Tristão de Athayde, a qual possuía alguns pontos de contato com o neotomismo de Emmanuel Mounier ou Jacques Maritain, bem como revelava alguns aspectos comuns com as artes de tendência abstracionistas, como a de Kandinsky, Michel Seuphor ou Joaquín Torres-García.

O quarto capítulo, *A Guerra Santa*, focou principalmente nos intercâmbios entre artistas e intelectuais entre 1936 e 1938, justamente em um momento de grandes divisões dentro do próprio catolicismo, a principal delas decorrente de posicionamentos contrastantes acerca da Guerra Civil Espanhola. Nesse contexto, o espiritualismo perde muito de seu caráter intelectualizado que manifestara anteriormente, a ponto de poder ser considerado como intuitivo. As menções apaixonadas aos jovens escritores mortos durante a Primeira Guerra Mundial, como Charles Peguy, aliadas à busca por uma simplicidade extrema na linguagem e a reinvenção do *sermo humilis* medieval, fez com que o espírito passasse a ser uma questão de *força* e não mais de especulação, destacando-se, nessa atitude, autores jovens à época, como Afrânio Coutinho ou Alberto Guerreiro Ramos.

Por fim, no último capítulo, *A Queda do Céu*, demonstrou-se como o ideal de um sentido menos intelectualista e pessoalizado de espírito dos tempos da Guerra Civil Espanhola toma uma abrangência universal e despessoalizada durante os anos da Segunda Guerra Mundial. Primeiramente, é possível destacar, da parte da ensaística, a reivindicação do espírito como uma disposição correta da vida concreta para se construir um novo mundo por meio de um novo homem. Essa concepção foi condizente com a concepção de organicidade da parte de muitos intelectuais brasileiros e estrangeiros da época, como Afrânio Coutinho e Alceu Amoroso Lima, mas também Allen Tate ou T. S. Eliot. Ela não apenas buscava reatar o indivíduo à comunidade, mas as instituições à sociedade e também as artes à cultura. Essa concretização do espírito, em relação às letras de *A Ordem*, também esteve amplamente relacionada como uma reconfiguração da noção de veste espiritual, conceito típico da teologia católica, cuja maior marca é sua indiscernibilidade com a carne, o que, transposto em termos estéticos, contribuiu para a consideração do espírito como imanente à superficialidade da letra. Tal consideração foi observada, tanto da parte de poetas que procuram revelar explicitamente suas alegorias, como Lauro Araújo Barbosa, Paulo Corrêa Lopes ou Francisco Karam, como da parte de outros que compuseram poemas com alegorias esvaziadas, muito pelo fato de que as metáforas ou os sentidos figurados eram tidos como banalizados, a ponto de serem exprimidos enquanto catacreses: exatamente os casos de Jacinta Passos e Murilo Mendes.

Certamente, essas letras espiritualistas emergiram em meio a um turbilhão cultural, no qual se destacavam novos fenômenos coletivos no cenário brasileiro, como imagens de cultura de massa, propagandas nacionalistas, religiosidades populares e lutas operárias. O

espiritualismo buscou ser, por um breve momento, uma alternativa da eternidade e da hierarquização em meio a esses fenômenos. Mas, já não sendo possível a pura reafirmação mitológica do sagrado no século XX, foi necessária, aos intelectuais católicos, a reordenação alegórica de materiais mitológicos.⁶⁹¹ E a grande variedade de procedimentos com as palavras, ora de amenidades, ora militantes ora reativas, impedem a definição de um único modo alegórico. Considerando-se, com Angus Fletcher, que em qualquer alegoria “encontra-se um conflito de autoridades”⁶⁹², isto é, de textualidades diversas imersas em uma rede complexa de poderes, assim como qualquer alegoria aponta para uma impossibilidade de dizer, ela também marca um campo possível de ação. E as letras espiritualistas foram maneiras ora mais ora menos explícitas de contraposição a textualidades que pretendiam reorganizar o presente. Em vez do agora, observa-se que o maior propósito da maioria dos textos de *A Ordem* e *Vida* era o de defender uma atuação política e cultural relativizadora do tempo presente, cujos maiores propósitos eram a imortalidade, a eternidade e até mesmo a anacronia.

Diante dos quatro principais momentos que foram estabelecidos nesta leitura de ensaios, poemas, prosas poéticas, textos dramáticos e necrológicos nos periódicos *A Ordem* e *Vida*, é possível afirmar, sinteticamente, que, nos dois primeiros deles, isto é, de 1928 a 1935, predominou uma espiritualidade da verticalidade. Isso implica em considerar que a verbalização de sentimentos religiosos e a adesão ao realismo metafísico tomista implicaram em uma identificação do espírito enquanto exercício especulativo e na postulação de uma ordem passível de conhecimento. Essa concepção intelectualizada de espiritualidade se chocava com as grandes mudanças que vinham ocorrendo no mundo, contribuindo para o recrudescimento desses artistas e intelectuais em questões morais e comportamentais, — cujo melhor exemplo foi o repúdio ao banho de mar — bem como suscitou a uma busca por teleologia eminentemente na autoridade, fosse ela estatal

⁶⁹¹ Cf. JESI, Furio. *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Turim: Einaudi, 2001.

⁶⁹² FLETCHER, Angus. *Allegory: the theory of a symbolic mode*. Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 22. O autor também afirma que “Alegorias estão longe de ser os sistemas vazios afirmados pela reputação que possuem. Antes são lutas simbólicas por poder. Se são normalmente rígidas, extremamente viris, isso decorre de seu envolvimento com conflitos autoritários. Se são abstratas, severas, macânicas e afastadas da vida cotidiana, isso pode responder a uma necessidade genuína.” (p. 23)

ou eclesiástica. Nesses primeiros anos, nada é tão sugestivo quanto a estátua do Cristo Redentor no morro do Corcovado. As linhas sóbrias em escala enorme da estátua condizem com um momento no qual era possível pensar em uma aproximação entre a Igreja e o Estado e, até mesmo, entre a mão de Deus e a natureza desafiante, tal como se houvesse uma transfiguração da montanha, que serviria de referência a tudo em volta, como anunciavam os versos do jovem Vinícius de Moraes: “Era a montanha / Que domina o plano estático das águas.”⁶⁹³ A transfiguração da montanha verde e pedregosa com a aparência de um monólito geométrico, esboça a manifestação material de leis matemáticas eternas, como se a rocha dura fosse marcada quase que diretamente por Deus, exceto pela mão de um artista, que, de longe, parece não tremer. Vista de baixo, a estátua motiva a sensação de sujeição daquele que a olha ao longe; vista de cima, porém, sente-se o frescor dos ventos das altitudes sem o empecilho da cidade calorosa e caótica que a rodeia.

Por sua vez, no intervalo temporal dos dois últimos momentos estudados, de 1936 a 1945, é possível afirmar não ser mais a verticalidade a marca preponderante da busca espiritual, senão a horizontalidade. Diante dos grandes conflitos que marcaram todo esse período, não era mais possível silenciar-se ou esquivar-se de questões práticas em meio a um mundo em guerra e com uma Igreja dividida entre o tradicionalismo de Maurras e o humanismo de Jacques Maritain.⁶⁹⁴ No mais, diante de tantos desafios, a prescrição de comportamentos ou de preceitos morais ficou relegada em segundo plano, haja vista que havia questões éticas mais relevantes a serem defendidas, sendo a maior delas o valor universalizante da pessoa humana, noção esta suficientemente abrangente para ser a base da Declaração universal dos Direitos Humanos pelas Nações Unidas promulgada em 1948.⁶⁹⁵ Nesse contexto, ser espiritualizado passava a

⁶⁹³ MORAES, Vinícius. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 259, out. 1932.

⁶⁹⁴ Essas divisões internas à própria Igreja podem ser vistas, por exemplo, na divisão entre defensores do nacionalismo extremado de Charles Maurras e aqueles que preferiam o humanismo integral de Maritain. Do mesmo modo, a defesa ou a condenação de Franco pôs muitos intelectuais católicos a se confrontarem. Sobre o tema: GUGELOT, Frédéric. *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*. Paris: CNRS, 2010.

⁶⁹⁵ Jacques Maritain, aliás, foi um dos dezoito integrantes da comissão que elaborou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, cuja contribuição foi justamente a noção de pessoa não apenas enquanto valor absoluto, mas também

ser mais agir do que contemplar. E, diante de tantas mudanças, as intenções divinas já não eram tão claras aos homens, razão pela qual a verdadeira espiritualização estaria em contribuir para uma disposição mais justa do próprio mundo do que tentar definir modelos puros de ordem. Por isso, houve nesse período maior intuicionismo do que intelectualismo na expressão escrita. E, se antes, o frescor somente era possível nas alturas, o vento agora vinha do mar diretamente para a cidade, trazendo o frescor e o odor das praias aos homens e suas construções. Algo que Paulo Correa Lopes sintetiza: “Veio do mar este vento. Há nele um cheiro bom de alga”.⁶⁹⁶ Portanto o espírito passou a ser figurado na horizontalidade, e o céu, por sua vez, caiu à superfície. Ainda assim, o espírito permaneceu uma maneira de domar o sensível: domar a rebeldia pela docilidade em Guerreiro Ramos, domar os bárbaros pelo acultramento em Otto Maria Carpeaux ou o domar o abismo agarrando-se às oposições eternas em Murilo Mendes.

A leitura de periódicos católicos proporcionou um amplo leque de textos de diversos gêneros. Se o espírito sempre foi um questionamento metalinguístico e não apenas metafísico, é possível entrever nesses escritos que ele não consiste somente em um conceito diretor para ensaios ou em um fornecedor de imagens para os poemas. Muito pelo contrário, não é apenas o conceito de espírito que alimenta as letras espiritualistas. Como se observou, ele consiste em uma infinidade de operações com a linguagem. Contudo, se o espírito é também estética, as letras, por sua vez, suscitam novas reconceituações para o termo. De qualquer maneira, independentemente de como se possa defini-lo, espírito e letra estão em uma dinâmica que varia do contraste à complementação. O espírito é, por isso, sempre dinâmico, nem puramente a direção da ordem e nem puramente a espontaneidade da vida, mas o dom vital, o princípio vivificante. E, durante a Segunda Guerra Mundial, essa dinâmica chega a um ponto de tensão máxima: no mesmo momento em que eram procurados critérios para a autonomização do literário, seja no formalismo russo ou na nova crítica, também eram buscados fatores de coesão entre o estético e o ético ou entre a expressão individual e uma relevância social: como a cultura, a personalidade e, indiretamente, o espírito. Por isso, para o século XX,

enquanto ferramenta hermenêutica para a interpretação dos artigos do diploma internacional. Cf. REMOND, René. *As grandes descobertas do cristianismo*. Tradução de Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005, p. 59.

⁶⁹⁶ LOPES, Paulo Corrêa. Veio domar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 233, mar. 1943.

não sem riscos, pode-se postular que o espírito se torna contraface da própria literatura.

De qualquer modo, o sucinto trabalho filológico acerca do termo espírito e sua pertinência metalinguística bem como o trabalho mais analítico sobre textos em periódicos católicos no período entreguerras demonstra, pelo menos, uma constante: o espiritualismo é teleologia. Por vezes, um conteúdo linguístico adequado a ordenar o mundo ou a carne, mas, outras vezes, como uma solução à própria letra fornecida pela Graça imersa na carne ou no mundo. Tanto no trabalho de comentar as escrituras por parte da patrística para lhes dar o correto sentido, quanto na postulação de um sentido espiritual na escolástica, assim como em um sentido dado pelo coração em Pascal, ou na crença da revelação de mistérios sublimes em uma linguagem humilde, ou ainda nas intenções programáticas de construção de um novo mundo, percebe-se um forte sentido finalístico. Certamente essa Graça não intervém para restaurar plenamente a unidade das línguas, perdida em Babel.⁶⁹⁷ A Graça tampouco almeja devolver aos homens uma referência à linguagem, já tida como perdida há muitos séculos com os gramáticos de Port-Royal. O espírito, a Graça, nada mais é do que a busca por operatividade verbal no intuito de equiparar as línguas dos homens à Palavra divina. Uma remediação à morte da letra que não depende das palavras, mas de ações vivificantes; ele é o veículo de uma ordem e um fiador do sentido, uma maneira pretensamente correta de dispor elementos (*syn-taxis*) em um determinado conjunto, possivelmente do agrado de Deus.

⁶⁹⁷ Sobre o tema, há de se fazer um agradecimento final à obra sobre a literatura e o mito de Babel escrito por Erick Felinto, com quem tive apenas um encontro fortuito. Embora esta tese tenha se dedicado a pensar o que o espírito foi a resposta cristã por excelência pensada para remediar confusão das línguas e, por isso seria a contrapartida de Babel, a obra de Felinto foi uma das maiores motivações para o desenvolvimento deste estudo. FELINTO, Erick. *Silêncio de deus, Silêncio dos Homens: Babel e a Sobrevivência do Sagrado na Literatura Moderna*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

7. REFERÊNCIAS

ACÇÃO CATHOLICA BRASILEIRA. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 437-444, jun. 1935.

ACKER, Leonardo Van. Introdução á metafísica tomista. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.2, n. 3-4, p. 48-61, set.-out. 1929.

_____. Sociologia ou Socialismo? *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 35, p. 22-29, jan. 1933.

ADLER, Maria Raquel. Canto al hombre nuevo. *Criterio*, Buenos Aires, n. 461, p. 422, 21. dez. 1936.

_____. *Canticos de Raquel*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1925.

_____. Santa Teresa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 217, jun. 1930.

ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Il fuoco e il racconto*. Roma: notttempo, 2014.

_____. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2009.

_____. *Il tempo che resta*. Turim: Bollati Boringhieri, 2000.

_____. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.

_____. O que é um mistério? Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Sopro*: panfleto político-cultural, Desterro, n. 63, dez. 2011.

_____. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

AGAMBEN, Giorgio; BENJELLOUN, Nadja. *Le Voyage initiatique*. Paris: Albin Michel, 2011.

AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus*: contra os pagãos, parte 2. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *A Trindade*. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *De spiritu et littera*. Oxford: Clarendon, 1914.

_____. O Espírito e a Letra. In: *A Graça I*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II*: o catolicismo rumo à nova era – o anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1996.

ALFORD, John A. The grammatical metaphor: a survey of its use in the Middle Ages. *Speculum*, v. 57, n. 4, p. 728-760, out. 1982.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia — Inferno, Purgatório, Paraíso*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

ALMEIDA, Bartholomeu de. A Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 236-241, mar.-abr. 1933.

_____. A Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 409-417, mar.-abr. 1933.

AMADO, Janaína, org. *Jacinta Passos, coração militante*: obra completa: poesia e prosa, biografia, fortuna crítica [online]. Salvador : Editora EDUFBA, 2010.

ANDRADE, Carlos Drummond de. A máquina do mundo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 11, p. 316-319, nov. 1949.

ANDRADE, Oswald de. *Estética e Política*. São Paulo: Globo, 1992.

_____. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2002.

ANTELO, Raul. *Algaravia: discursos de nação*. Florianópolis: EdUFSC, 1998.

_____. *Literatura em Revista*. São Paulo: Ática, 1984.

_____. Lixeratura: a carta e o destino. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, n. 3, p. 34-42, 1998.

_____. Para una archifilología latinoamericana. *Cuadernos de Literatura*. Buenos Aires, v. 17, n. 33, p. 253-281, jan-jun. 2013.

ANTUÑA, Dimas. De Cruce. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 95, jul. 1938.

_____. *El Testimonio*. Buenos Aires: Ediciones San Rafael, 1945.

_____. Entréme donde no supe. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 7-9, p. 130, jul.-set. 1947.

_____. San Juan de la Cruz. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 115-141, fev. 1943.

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*. Tradução de João Luiz Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 22-53. (Col. Os Pensadores).

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

ARANHA, Graça. Jackson de Figueiredo: sua modernidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 188-189, mar-mai. 1929.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES; SIMPLÍCIO. *The Physics or physical auscultation of Aristotle*. Tradução de Thomas Taylor. Londres: Robert Wilks, 1806.

ARTAUD, Antonin. *Linguagem e vida*. Organização de J. Guinsburg, Sílvia Fernandes Telesi e Antonio Mercado Neto. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ATHAYDE, Tristán de. Adan y Eva. *Criterio*, Buenos Aires, ano XVI, n. 803, p. 275-278, 22. jul. 1943.

_____. Adan y Eva. *Criterio*, Buenos Aires, ano XVI, n. 804, p. 298-302, 29. jul. 1943.

_____. El ocaso de la vida. *Criterio*, Buenos Aires, ano XI, n. 535, p. 108-111, 2. jun. 1938.

ATHAYDE, Tristán de. El Orden Social. *Criterio*, Buenos Aires, ano XV, n. 737, p. 378-382, 16. abr. 1942.

_____. El Orden Social. *Criterio*, Buenos Aires, ano XV, n. 738, p. 400-403, 23. abr. 1942.

_____. La intelectualidad moderna em Brasil. *Criterio*. Buenos Aires, ano 2, t. 7, n. 96, p. 24-25, 02 jan. 1930.

_____. La intelectualidad moderna em Brasil: del ateísmo al espiritualismo cristiano. *Criterio*. Buenos Aires, ano 2, t. 7, n. 97, p. 56-57, 09 jan. 1930.

_____. Las edades del hombre: la madurez. *Criterio*, Buenos Aires, ano X, n. 510, p. 346-348, 9. set. 1937.

_____. Las edades del hombre: la madurez. *Criterio*, Buenos Aires, ano X, n. 511, p. 373-375, 16. dez. 1937.

ATHAYDE, Tristan de. Limites de l'eugénique. *La Vie Intellectuelle*, v. 17, n. 3, 10. p. 392-411, jan. 1932.

ATHAYDE, Tristão de. Arte Christã. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 445-454, jun. 1935.

_____. *Freud*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1931.

_____. Liturgia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 177-185, ago. 1939.

_____. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 304-307, mai. 1931.

_____. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 304-307, mai. 1931.

_____. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 16, p. 47, jun. 1931.

_____. Obedecendo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 5-6, jan. 1929.

_____. Palavras aos companheiros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 97-102, out. 1930.

_____. Tônica literaria de 1934. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 7, ago. 1934.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: representação da realidade na metafísica ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. *Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira (1921-1979)*. Rio de Janeiro, ISER, 1981.

BADIOU, Alain. *Pequeno Panteón Portátil*: Althusser, Borreil, Canguilhem, Cavaillès, G. Châtelet, Deleuze, Derrida, Foucault, Hyppolite, Lacan, Lacoue-Labarthe, Lyotard, F. Proust, Sartre. Tradução de Mariana Saúl. Buenos Aires: Fondo de cultura econômica, 2011.

_____. *São Paulo*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009

BARBOSA, Lauro de Araujo. A volta ao campo ou a volta a Cristo. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 21, jun.-jul. 1936.

_____. O reino de Deus. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 8, p. 169-171, ago. 1939.

BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1997.

BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 2008.

BATISTA, Marta Rossetti. A escultora Adriana Janacópulos. *Revista do IEB*, n. 30, p. 71-93, 1989.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Organização de Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAYLEY, Edgar. s/t. *Arturo*. Buenos Aires, n. 1, p. 29, verão. 1942.

BEEVOR, Antony. *A Batalha pela Espanha*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BERDIAEFF, Nicolas. La misión de los intelectuales. *Sur*, Buenos Aires, n. 46, p. 10-17, jul. 1938.

_____. Personalismo y marxismo. *Sur*, Buenos Aires, n. 13, p. 7-39, out. 1935.

_____. *Un nouvel moyen-âge: réflexion sur le destinée de la Russie et de l'Europe*. Tradução do russo por A.M.F. Paris: Plon, 1927.

_____. *Uma nova Idade Média: reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa*. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1927.

BERGSON, Henri. *evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERNANOS, Georges. *Lettre aux Anglais*. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 1942.

_____. Lettres a Amoroso Lima. *Esprit*. Paris, nº170, p. 188-204, ago. 1950.

BETTO, Frei. *As místicas cristãs e não cristãs*. In: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

_____. Carta abierta a Ernesto Che Guevara. *Utopia y Práxis Latinoamericana*. Maracaibo, v. 12, n. 38, p. 127-130, set. 2007.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIOGRAFIA. *A Ordem*. Rio de Janeiro. v. 10, n. 45-46, p. 932, nov.-dez. 1933.

BIDET, Jacques. Le philosophe Jamblique et son école. *Révue des études grecques*. Paris, v. 32, p. 29-40, 1929.

BONNET, Jean-Claude. Les morts illustres: oraison funèbre, éloge academique, necrologe. In: NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*, t. 2. Paris: Gallimard, 1984, p. 217-241. Original: “Or tous discours sur les morts fonde les vivants.”

BONS PROPÓSITOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-3, jan. 1942.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. Constituição (1934). *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. Promulgada em 16 de julho de 1934. Rio de Janeiro, 1934.

BRITO, Raymundo de Farias. *A base physica do Espirito*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1912.

_____. *O mundo interior: ensaio sobre os dados geraes da philosophia do Espirito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1914, p. 7-8.

BÜCHSEL, Friedrich. *Der Geist Gottes im Neuen Testament*. Gütersloh: Bertelsmann, 1926.

BURUCÚA, José Emilio. *Historia y ambivalencia: ensayos sobre arte*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

CACCESE, Neusa Pinsard. *Festa: contribuições para o estudo do modernismo*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1971.

CAILLOIS, Roger. La jerarquía de los seres. *Sur*. Buenos Aires, n. 95, p. 31-44, ago. 1942.

CALIL, Gilberto. Os integralistas frente ao Estado Novo: euforia, decepção e subordinação. *Locus, revista de história*. Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 65-86, 2010.

CANDIDO, Antonio. A vida ao rés-do-chão. In: *A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Rui Barbosa, 1992, p. 14-22.

_____. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris : J. Vrin, 2009, p. 221.

CANNABRAVA, Euryalo. Esboço de uma philosophia concreta I. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 2, 28 jul. 1940.

_____. Esboço de uma philosophia concreta II. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 2, 4 ago. 1940.

_____. *Seis temas do espírito moderno*. São Paulo: Panorama, 1941.

CARNEIRO, Fernando. Catholicismo e comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 576-580, jul-ago. 1933.

CARNEIRO, Orlando. Chesterton e o teatro. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 16, mar. 1936.

_____. Conferencia de Educação Sexual. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 6, jul. 1934.

CARPEAUX, Otto Maria. A consciência cristã de Milton. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaaios reunidos: 1942-1978*, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 1999, p. 173-179.

_____. *A Idade Média por Carpeaux*. São Paulo: Leya, 2012.

_____. A lição de uma santa. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaaios reunidos: 1942-1978*, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 1999, p. 91-97.

_____. Medievalismo. In: CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaaios reunidos: 1942-1978*, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Editora, 1999, 205-210.

_____. *O caminho para Roma: aventura e queda e história do espírito autor*. Campinas: Vide Editorial, 2014

CARRÉ, Meyrick Heath. *Realists and Nominalists*. Londres: Oxford University Press, 1961.

CHESTERTON. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 16, jul. 1934.

CLEMENTE, Alexandria. *Clementis Alexandrinis Opera ex recensione Gulielmi Dindorfii*, 4v. Oxford: Clarendoniano, 1869.

COCTEAU, Jean; MARITAIN, Jacques. *Correspondance 1923-1963: avec la lettre à Jacques Maritain et la réponse à Jean Cocteau*. Paris: Gallimard, 1993.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph De Maistre a Roland Barthes*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p.25.

COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*. Paris: Septentrion, 2003.

CORÇÃO, Gustavo. O progresso e Chesterton. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 19-24, jan. 1940.

CORÇÃO, Gustavo. Rostos, roupas e paramentos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 31-38, jul. 1942.

CORREIA, Alexandre. O natural e o sobrenatural em Santo Agostinho. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano X, v. 4, n. 9, p. 112-123, out. 1930.

COSTA LIMA, Luiz. *O controle do imaginário & afirmação do romance*: Dom Quixote, As relações perigosas, Moll Flanders, Tristan Shandy. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COSTA, Francisco. Ode aos astros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 6, 2ª série, n. 53, p. 31-33, jan-mar. 1927.

COSTA, Marcelo Timotheo da. Uma curva no Rio: as conversões de Alceu Amoroso Lima. *Escritos: revista da Fundação Casa Rui Barbosa*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 2, p. 183-212.

COUTINHO, Afranio. A aventura poetica contemporânea: a proposito de Rimbaud de Daniel-Rops. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 78-79, p. 38-42, ago.-set. 1936.

_____. A Literatura na pesquisa da nova ordem de vida. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 36-51, jan. 1936.

_____. Arte e sociedade. In: In: *Crítica e Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará, 1987, p. 595-596.

_____. *Crítica e Críticos*. Rio de Janeiro, Simões, 1969.

_____. *Do Barroco*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. Ensino de Literatura. In: In: *Crítica e Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Fortaleza: Edições da Universidade Federal do Ceará, 1987, p. 730-732.

_____. Testemunho. In.: *Jacques Maritain*. Afrânio Coutinho (org.). Rio de Janeiro: Agir, 1945, p. 7-8.

_____. Vocação da America. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 10, p. 361-366, out. 1938.

COUTINHO, Afranio; COUTINHO, Eduardo Faria. *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

DAMASCO, Paulo. A Igreja e o socialismo violento ou moderado. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 31-34, jan. 1937.

DANTAS, Pedro. Chronica Literaria. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, fev. 1931, p. 103-109.

DANTAS, San Tiago. Catholicismo e fascismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 36-43, jan. 1931.

DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. Londres: Bâle, 1797.

_____. *Essai avec Le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Lyon: Rusand, 1822.

_____. *L'Église gallicane dans son rapport avec le Saint Siège*. Lyon: Pélagaud et Lesne, 1838.

DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tradução de Luiz Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

DELGADO, Luiz. Raça e Assimilação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41, p. 540-543, jul. 1933.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Do Espírito*: Heidegger e a questão. Tradução de Constança Marcondes Cesar'. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Força de Lei*: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DHERBEY, Gilbert Romeyer. *Corps et âme: sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996.

DIAS, Publio. Notícia de Porto Velho. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 35, p. 34-36, jan. 1933.

DIAS, Romualdo. *Imagens de Ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *O que vemos, o que nos olha*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, v. 1. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

DIWAN, Pietra. Raça Pura. *Uma História da Eugenia no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

EAGLETON, Terry. *Literary Theory: an introduction*. Malden: Blackwell Publishing, 1996.

ELIA, Sylvio. Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 151-158, fev. 1937.

_____. O século do pobre. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 13-14, nov. 1935.

ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de cultura*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 52.

_____. *The Complete Poems and Plays: 1909-1950*. Nova Iorque: Harcourt Brace & Company, 1971.

_____. The function of criticism. In: *Selected Essays*. Nova Iorque: Houghton Mifflin Harcourt, 2014, p. 12-23.

ESPOSITO, Roberto. *Terza Persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Turim, Einaudi, 2007.

ESTRADA, Jose Maria de. La recuperación de las cosas. *Sol y Luna*. Buenos Aires, n. 7, p. 60-76, abr. 1942.

ETIENNE FILHO, João. Repara o mar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 146, fev. 1942.

FABRIS, Annateresa. *Fragmentos urbanos: representações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

FACIOLI, Valetim. Modernismo, vanguardas e surrealismo no Brasil. In: PONGE, Robert. *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.

FANFANI, Amintore. O fundamento da Doutrina economica dos escolásticos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 70, p. 495-502, dez. 1935.

FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FELINTO, Erick. *Silêncio de deus, Silêncio dos Homens: Babel e a Sobrevivência do Sagrado na Literatura Moderna*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

FIGUEIREDO, Jackson de. *Literatura Reaccionaria*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924.

_____. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1922.

_____. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n.4, p. 1-3, nov. 1921.

FLETCHER, Angus. *Allegory: the Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

FODOR, Sarah. 'No Literary Orthodoxy': Flannery O'Connor, the New Critics, and Jacques Maritain. In: *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*. John Trapani (Org.). Washington: American Maritain Association, 2004, p. 247-256.

FONSECA, Antonio Gabriel de Paula. A reforma cristã da sociedade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 59, p. 28-36, jan. 1935.

_____. *Saúde no Governo Vargas (1930-1945): dualidade institucional de um bem público*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

FORTES, Herbert Parentes. Uma questão de sociologia brasileira: o mistiço e o yankee. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 228-236, out. 1931.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Naissance de la biopolitique: cours ao Collège de France*. 1978-1979. Paris: Seul/Gallimard, 2004.

_____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

FRANCA, Leonel Pe. Notas de deontologia medica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 87-94, abr. 1930.

FRANCESCHI, Gustavo. El pensamiento 'científico' en la edad media. *Criterio*, Buenos Aires, n. 831, p. 101-105, 3. fev. 1944.

_____. Hispanismo. *Criterio*. Buenos Aires, n. 712, p. 173-175, 23. out. 1941.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FUNES, José Maria. Fusión de sangre en la colonización española. *Criterio*. n. 45, p. 347-349, 10. out. 1936;

GARCIA DURAN, Juan. *La guerra civil española: fuentes, archivos, bibliografía y filmografía*. Barcelona: Crítica, 1985.

GARCÍA, Maria Amália. *El arte abstracto: intercâmbios culturais entre Argentina e Brasil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

GERALDO, Raymundo. Poema dos mares esquecidos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 147, fev. 1942.

GHIRARDI, José Garcez. A ascensão da crítica anglo-americana no Brasil. In: *John Donne e a crítica brasileira: três momentos, três olhares*. Porto Alegre: AGE; São Paulo: Girodano, 2000, p. 55-58.

GILSON, Étienne. *Le thomisme*. Paris: J. Vrin, 1922.

GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *Dados: revista de ciências sociais*. Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, p. 75-105, 2008.

GIVONE, Sergio. *Historia de la nada*. Tradução de Alejo González e Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

GOMES, Angela de Castro. Autoritarismo e corporativismo no Brasil: intelectuais e construção do mito Vargas. In: *O corporativismo em português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo*. Francisco C. P. Martinho e António Costa Pinto (Orgs.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 79-107.

GOMES, Perillo. Registro: Os trajes de praia. *A Ordem*. Rio de Janeiro. v. 8, n. 32, p. 290, out. 1932.

_____. s/t. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 2ª série, n. 4, p. 59, nov. 1921.

GONÇALVES, Paulo. O maior poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano. 1, 2ª série, n. 12, p. 187, jul. 1922.

GUGELOT, Frédéric. *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*. Paris: CNRS, 2010.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HARGREAVES, H. J. A defesa do espiritual: o homem e seu fim. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 208-218, mar. 1942.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HOLANDA, Sergio Buarque de. Indicação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, mar. 1929.

HOLLANDA, Sergio Buarque de. Indicação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-265, mar. 1929.

HORÁCIO. *Odes et épodes*: texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris: Les belles lettres, 1991.

HUFF, Peter. Allen Tate and The Catholic Revival. *Humanitas*, Bowie, v. 8, n. 1, p. 26-43, 1995.

IBARGUREN, Federico. La misión histórica de España. *Criterio*, Buenos Aires, n. 459, p. 372-376, 17. dez. 1936.

IN MEMORIAM de Jackson de Figueiredo. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1929.

INGLOT, MAREK. *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

JACKSON, Julian. *France: the dark years (1940-1944)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

JESI, Furio. *Materiali mitologici: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Turim: Einaudi, 2001.

KAHN, Charles H. *Anaximander and the origins of greek cosmology*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1960.

KANDINSKY, Wassily. *Do Espiritual na Arte e na pintura em particular*. Tradução de Álvaro Cabral e Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KARAM, Francisco. Aos que voltarem. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 115, jan.-fev. 1944.

KELLER, D. Thomaz. O. S. B. A liturgia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 658-671, set.-out. 1933.

KÉRENYI, Karoly. *La religión antigua*. Tradução de Adan Kovacsics e Mario León. Barcelona: Herder, 2012.

KOHNEN, Frei Mansueto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 339-363, nov.-dez. 1936.

KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

LAÊRTIOS, Diôgenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2014.

LAFETÁ, João Luiz Machado. *1930: A crítica e o modernismo*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.

LAGE, Alfredo. A mensagem política de Bernanos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 217-239, set. 1942.

_____. Formalismo na poesia moderna. *A Ordem*, v. 33, n. 144, p. 55-64, fev. 1945.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: *História e Memória*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2003.

LEÃO XIII. Aeterni Patris. In: *Lettres apostoliques de s.s. Léon XIII: encycliques, brefs etc*. Paris: Maison de la bonne Presse, 1890, p. 43-75.

LEI de segurança. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 15, mar. 1935.

LEISEGANG, Hans. *Der Apostel Paulus als Denker*. Leipzig: J.C Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923.

_____. *Pneuma Hagion. Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*. Leipzig: B; G; Teubner, 1919.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Notas sobre a intuição em Pascal e Bergson. *Discurso: revista filosófica*. São Paulo, n. 12, 1980.

LEUCHTENBURG, William E. *Franklin D. Roosevelt and the New Deal, 1932–1940*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1963.

LEVISON, John. *Filled with Spirit*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2009.

LIMA, Alceu Amoroso. *Companheiros de Viagem*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

_____. *Estudos literários*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1966.

_____. *Indicações Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

_____. Introdução. In: CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Tradução de Aristides Lôbo. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 9-19.

_____. Jackson de Figueiredo: seu lugar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 345-349, mar.-mai. 1929.

_____. Meditação sobre o espírito aristocrático. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 453, mai. 1939.

_____. *Meditações sobre o mundo interior*. Rio de Janeiro: Agir, 1955.

_____. *Mitos do nosso tempo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

_____. Novo mundo e mundo novo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 10, p. 306-315, out. 1942.

_____. Um discurso de paraninfo (às formandas do colégio Sacré Coeur de Marie). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 15, jan. 1935.

_____. *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*. Rio de Janeiro: Agir, 1969.

LIMA, Alceu Amoroso; AZZI, Riolando. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

LIMA, Jorde de. *Dois ensaios*. Maceió: Casa Ramalho, 1929

_____. A mystica e a poesia. *A Ordem*, v. 14, n. 67, p. 216-236, set. 1935.

_____. Christo Pez. *Criterio*. Buenos Aires, 31. mar. 1938, p. 380.

_____. Motivos de 'Mira Celi'. *Sur*, Buenos Aires, ano XII, n. 93, p. 18-27, jun. 1942.

_____. Poema (dedicado a Jackson). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1-2, p. 345, mar.-mai. 1929.

_____. Poema. *A Ordem*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 5, p. 17, fev. 1930.

_____. Sacrum Mysterium. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 289-294, set. 1939.

LIMA, Jorge de; MENDES, Murilo. *Tempo e Eternidade*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935.

LIMA, Sergio. Surrealismo no Brasil: mestiçagens e sequestros. In: PONGE, Robert. *Surrealismo e novo mundo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 312.

LIVI, Antonio. *Il Ritorno allo Studio di San Tommaso prima e dopo l'Aeterni Patris*. In: Pedro Rodriguez (Ed.). *Fe, razón, teologia*. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 1979.

LOPES, Paulo Corrêa. *Obra poética*. Porto Alegre: EDIPURS, 1991.

_____. Outono. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 160, fev. 1943.

LOPES, Sônia de Castro. *Igreja, Estado e Educação no primeiro governo Vargas: o debate sobre o ensino religioso na revista Hierarchia*. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 30, p. 94-103, jul.-dez. 2011.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. *A Estreia poética de Mário de Andrade*. Letras, Santa Maria, v. 7, p. 19-32, 1993.

MAGALHÃES, Fernando. Maternidade consciente. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 190-192, nov-dez. 1929.

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MANIFESTO DOS CATÓLICOS EUROPEUS NA AMÉRICA. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 494-506, nov.-dez. 1942.

MANIFESTO dos Pioneiros da Educação Nova. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v. 65, n. 150, mai.-ago. 1984, p. 407-425.

MANIFESTO. *Festa: mensário de pensamento e de arte*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 1, ago. 1927.

MARITAIN, Jacques. *Art et Scholastique*. Paris: Art Catholique, 1920.

_____. *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienne*. Paris: Fernand Aubier, 1936.

_____. *La philosophie bergsonienne; études critiques par J. Maritain*. Paris: M. Rivière & Cie, 1914.

_____. O Doutor Commum. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 6-23, set.-out. 1929.

_____. O Doutor Commum (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 174-189, nov.-dez. 1929.

_____. Os pontos nos ‘ii’. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 295-298, mai. 1939.

MARTINS, Luciano. A utopia como modo de vida: fragmentos de lembrança de Mario Pedrosa. In: MARQUES NETO, José Castilho (Org). *Mario Pedrosa e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 29-41.

MAURIAC, François. *Pascal*. Tradução de Sergio Milliet. São Paulo: Edusp, 1975.

MCCOOL, Gerald. *From Unity to pluralism: the internal evolution of Thomism*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2002.

MEIRELLES, Cecília. *Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n.1, p. 3, set. 1927.

MENDES, Candido. *Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

MENDES, Murilo. Bolas. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 13, jun. 1935.

_____. Breton, Rimbaud e Baudelaire. *Anuário de Literatura*. Florianópolis, n. 9, p. 47-51, 2001.

_____. Commentarios aos poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 187-195, mar. 1935.

_____. Commentarios aos poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 62, p. 315-317, abr. 1935.

_____. Jerusalem. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 200, set. 1941.

_____. Notas e comentários. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 187-195, mar. 1935.

_____. O Eterno nas letras brasileiras modernas. *Lanterna Verde*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 43-48, Nov. 1936.

_____. Pentecostes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 479-480, jun. 1935.

_____. Poemas (Natal de 1934; Poema). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 9, dez. 1934.

_____. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

_____. *Recordações de Ismael Nery*. São Paulo: EdUSP, 1996.

MENDES, Oscar. A politica dos catholicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 581-583, jul-ago. 1933.

_____. O anti-concepçionismo e o Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 218-226, jun. 1930.

MERLAN, Philip. Beitrage zur Geschichte des antiken Platonismus. *Philologus*, Munique, v. 89, n. 35-53, p. 197-214, 1934.

MICELI, Sergio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. Rio de Janeiro: Difel, 1979.

MOBILIZEMO-NOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 34, p. 403-406, dez. 1932.

MORAES, Durval de. A Estigmatização. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n. 4, p. 57, nov. 1921.

_____. Aos pés do Redemptor. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 215-216, out. 1931.

_____. Canção da Felicidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 9, p. 230-232, set. 1938.

_____. O Castello Interior. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 2, 2ª série, n. 6, p. 131, jan-mar. 1923.

MORAES, E. Vilhena de. Sciencia e Religião. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 745-749, set-out. 1933.

MORAES, José Mariz de. Chronica de arte: esculptora Adriana Janacopulos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 439-441, mai-jun. 1933.

MORAES, Vinícius. A transfiguração da montanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 259-262, out. 1932.

MORENO, Juan Carlos. Berdiaeff y la nueva Edad Media. *Criterio*, Buenos Aires, n. 337, p. 386-387, 16. mai. 1934

MORICONI, Ítalo. Murilo Mendes e o cânone. In: RIBEIRO, Gilvan Procópio. *Murilo Mendes: o visionário*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997, p. 59-70.

MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2004.

MOURA, Murilo Marcondes de. *Murilo Mendes: a poesia como totalidade*. São Paulo: EDUSP, 1995.

MURICY, Andrade. A crise da prosa. *Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n.1, p. 2, ago. 1927.

_____. *Festa Inquieta*. Rio de Janeiro: Edições Lux, 1926.

NANCY, Jean-Luc. *La décloison: Déconstruction du christianisme*, 1. Paris: Galilée, 2005

NERY, Ismael. Poemas de Ismael Nery recolhidos por Murilo Mendes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 87-96, fev. 1935.

_____. Poemas de Ismael Nery recolhidos por Murilo Mendes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 151-187, mar. 1935.

NODARI, Alexandre. *Censura: ensaio sobre a servidão imaginária*. 2012. Tese. (Doutorado em Literatura). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

NOGUEIRA, Hamilton. A esterilização dos inaptos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 251-258, out. 1932.

_____. Dostoiwsky, Chaplin ou o fracasso do anjo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 240, out. 1931.

_____. Educação Eugenica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 28, p. 408-411, jun. 1932.

_____. Ernest Psychari. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 8 e 12, jan. 1935.

_____. Espiritismo e sciencia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 1, 1ª série, n. 1, p. 5-6, ago. 1921.

_____. Fundamentos Biológicos da Monogamia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 570-575, jul.-ago. 1933.

_____. O Decalogo e a Eugenia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 2, 2ª série, n. 4, p. 94-95, nov-dez. 1922.

_____. Problemas de política objetiva: Alberto Torres e Oliveira Vianna. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 114-124, abr. 1930.

NOTH, Winfried. *Panorama da semiótica de Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995, p. 37-38.

O MANIFESTO dos Pioneiros da Educação Nova. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, v. 65, n. 150, mai.-ago. 1984.

O MISTÉRIO DA VESTE. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 14-28, jan-fev. 1944.

O SANTO sacrificio no campo de sangue. *Vida*, Rio de Janeiro, n.33, p. 16, dez. 1936.

OAKESHOTT, Michael. Do fato de ser conservador. In: CRESPIGNY, Anthony; CRONIN, Jeremy. *Ideologias políticas*. Tradução de Sergio Duarte. Brasília: Editora da UnB, 1981.

OHLY, Friedrich. *Sensus Spiritualis: studies in medieval significs and the philology of culture*. Tradução de Kenneth Northcott. Chicago: Chicago University Press, 2005.

OLIVEIRA, Lourenço. Technocracia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 588-593, jul-ago. 1933.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. Caminhos cruzados: trajetória individual e geração. Rio de Janeiro: FGV, 1988.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. La idea de las generaciones. In: *Obras Completas*. Madri: Ed. Revista de Occidente, 1966, p. 145-150.

_____. *Meditaciones del Quijote*. Madri: Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914.

Os Estoicos. INWOOD, Brad. (Org.). Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.

Os Estoicos. INWOOD, Brad. (Org.). Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.

OTTONI, Christiano. A base philosophica da economia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 69, p. 442-449, Nov. 1935.

OVÍDIO. *Metamorphoses with an English translation by Frank Justus Miller*, t. 2. Londres: William Heineman / Cambridge: Harvard University Press, 1946.

PAREYSON, Luigi. *Os problemas de estética*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947.

PASSOS, Jacinta. A Missão do poeta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 175, fev. 1940.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo, Edusp/FAPESP, 2000.

PEIXOTO, Francisco Inácio. Canto do afogado. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 252, dez. 1930.

PENA JUNIOR, Affonso. Hic requiescit... *A Ordem*, Rio de Janeiro. v. 1, n. 2, p. 355-356, mar.-mai.1929.

PENNA, Cornelio. Pintura: declaração de insolvência. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 503, mar-mai. 1929.

PERCAS, Helena. *La poesia femenina argentina*. Madri: Ediciones Cultura Hispanica, 1958.

PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 463-471, dez. 1940.

Philo Judaeus De vita Mosis (ed. L. Cohn) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, v. 4. Berlim: Reimer, 1902 (repr. De Gruyter, 1962).

PICO, Cesar E. La nueva edad media. *Criterio*, Buenos Aires, n. 9, p. 271, mai. 1928.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 33-49, jun. 2005.

PINTO, Maria Cecília de Moraes. Alceu Amoroso Lima e Bernanos. *Literatura e Sociedade*, São Paulo, n. 9, p. 328-335, 2006.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

PONGE, Robert. Notas sobre a recepção e presença do surrealismo no Brasil. *Alea:estudos neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2004, p. 53-65.

POSIÇÃO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p.3-8, jan. 1931.

POSICIÓN DE SUR. *Sur*. Buenos Aires, nº 35, p. 7, ago. 1937.

POSICIONES. *Criterio*. Buenos Aires, n. 493, p. 349-352, 12. ago. 1937.

POZZEBON, Paulo Godoy. *Fundamentos do pensamento democrático de Jacques Maritain*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação Filosofia, UNICAMP, 1996.

PRADO, Nelson de Almeida. *Caracter Social do Catolicismo*. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 2, set-out. 1936.

_____. Eugenia. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 16, set. 1934.

_____. Pentecostes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 432-439, mai. 1939.

PRÉ-SOCRÁTICOS. José Cavalcante de Souza (Org.) São Paulo: Abril, 1996. (Os Pensadores)

RAGUER, Hilari. *La pólvora y el incenso: la Iglesia y la guerra civil española*. Barcelona: Península, 2001.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Não. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 165-169, ago. 1937.

_____. O Canto da Rebeldia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 5, p. 453-454, mai. 1937.

_____. Presença de Maritain. In.: *Jacques Maritain*. Afrânio Coutinho (org.). Rio de Janeiro: Agir, 1945.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*, v. 3. Milão: Vita e Pensiero, 1997.

REGISTRO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77, p. 126, jul. 1936.

REGISTRO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 466-467, nov.-dez. 1936.

REIS, M. G. A acção catholica: tentativa de uma syntese. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 12-21, jan. 1936.

REMOND, René. *As grandes descobertas do cristianismo*. Tradução de Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Les Droites em France*. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

REVISTA DE ANTROPOFAGIA, *Diário de São Paulo*, São Paulo, n. 5, jul. 1929.

REVISTAS y Periódicos. *Criterio*. Buenos Aires, ano 5, n. 258, 9. fev. 1933, p. 136-137.

RIBEIRO, F. A. Notas sobre filosofia concreta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 286-295, abr. 1942.

RIBEIRO, Gilvan Procopio (org.) *Murilo Mendes: o visionário*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1997.

RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard — Bibliothèque de la Pléiade, 1972.

ROCHA, Gabriel Munhoz da. Um artista do espirito — Nicolas Berdiaeff. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 69, p. 406-414, nov. 1935.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica, 2005.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A Comunidade dos Espectros I: Antropotecnia*. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'Avila de Oliveira. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. La pneumatología medieval como problema político y sus relaciones con la oikonomía teológica. *Anacronismo e Irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*. Buenos Aires, v. 2, n. 3, p. 11-36, nov. 2012- mai. 2013.

ROMERO, Nelson. Realismo Thomístico e idealismo moderno. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 70-79, set.-out. 1929.

ROPS, Daniel. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*, Paris, t. 16, p. 500-527, 25. mar. 1936.

_____. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*, Paris, t. 17, p. 148-172, 10. abr. 1936.

_____. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*, Paris, t. 17, p. 322-348, 25. abr. 1936.

_____. Rimbaud, le drame spirituel. *La Vie Intellectuelle*, Paris, t. 18, p. 492-511, 10. mai. 1936.

SÁ, Paulo. Missão dos moços. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 66, p. 170-178, ago. 1935.

SABORIDO, Jesus. O Rotary Club. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 72, p. 114-145, fev. 1936.

SAID, Edward. *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SALAS, Victor: Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the analogy between god and creatures. *Medieval Studies*. Toronto, v. 72, p. 283-312, 2010.

SANTIAGO, Silviano. Poesia fusão: catolicismo primitivo/mentalidade moderna. (Posfácio) In: MENDES, Murilo. *Poemas*. Cosac Naify, 2014.

SANTOS, Lucio José dos. A proposito da Maçonaria no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 487-500, jul-ago. 1933.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antonio Chelini José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1977.

SCHMIDT, Augusto Frederico. Canto do Misterio do Natal. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 50, jan. 1938.

_____. Canto e Mensagem. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p. 117-122, fev. 1932.

_____. Depoimento sobre Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 545-558, nov. 1938.

_____. Elogio de Graça Aranha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 84-86, fev. 1931.

_____. Os anjos do mar. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 22, jan. 1945.

SCHNEIDER, Fr. Saturnino. O. F. M. *Jesus Christo, chefe e cabeça do corpo mystico*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, p. 559-565, jun. 1937.

SERRANO, Jonathas. Chronica Literaria: D. João Becker... *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45, p. 366-368, nov. 1933.

_____. Letras contemporâneas: Jorge Amado — “Cacau” (2ª edição) — “Suór” (Ariel, Ed. — Rio — 1934). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 132-136, fev. 1935.

SERRY, Hervé. Literatura e catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sociohistória da crença. Tradução de Paulo Neves. *Tempo Social*. São Paulo, jun. 2004, p. 129-152.

SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Flammarion, 1931.

SHAPIRO, Edward. American Conservative Intellectuals, the 1930's, and the Crisis of Ideology. *Modern Age*, Chicago, n. 23, p. 370-380, outono de 1979.

SILVA, Flavita Lyra da. Juventude feminina moderna e ação catholica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 68, p. 320-323, out. 1935.

SILVEIRA, Tasso da. O symbolismo brasileiro. *Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n.1, p. 8, ago. 1927.

_____. Renovação. *Festa: mensario de pensamento e de arte*, Rio de Janeiro, n.2, p. 7, set. 1927.

SIMPLÍCIO. *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Hermannus Diels (Org.). Berlim: G. Reimeri, 1882.

SOUZA, Luis Alberto Gómez de. *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

STANLEY, Hilton. *A guerra civil brasileira: história da Revolução Constitucionalista de 1932*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

STEPAN, Nancy. *Gênese e Evolução da ciência brasileira: Oswaldo Cruz e a política de investigação científica e médica*. Rio de Janeiro: Artenova, 1976.

STERZI, Eduardo. *Incipit: a Vita Nova e a irrupção da lírica moderna*. 29.06.2006. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) — Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2006.

SÜSSEKIND, Arnaldo; VIANNA, José de Segadas. Evolução do direito do trabalho no Brasil. In: SÜSSEKIND, Arnaldo (Org.). *Instituições de direito do trabalho*. São Paulo : LTr, 2003, p. 49-80.

TANAKA, Kotaro. Do relativismo ao catolicismo pelas lições da vida. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 4, p. 279-283, abr. 1940.

TATE, Allen. *Collected Poems: 1919-1976*. Nova Iorque: Farrar Straus Giroux, 2007

_____. *The man of letters in the modern world*. Nova Iorque: Meridian Books, 1955.

TAUZIN, Frei Sebastião. Alma do nosso tempo. *A Ordem*, Rio de Janeiro. v. 19, n. 2-3, p. 225-237, fev-mar. 1938

_____. Prazer e fructo proibido: reflexões sobre a philosophia do prazer. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 74, p. 289-300, abr. 1936.

TEOR do contrato do professor Robert Garric. Disponível no arquivo do Centro de Memória Institucional do Instituto Superior de Educação do Rio de Janeiro (CEMI).

TERESA DE JESUS. *O Castelo Interior ou Moradas*. Tradução de Frei Silvério de Santa Teresa. São Paulo: Paulus, 2012.

TESTA, José Zamarim da. Como se há de construir no Brasil o estado corporativo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 73, p. 549-251, mar. 1936.

TIWARI, Nidhi. *Imagery and Symbolism in T. S. Eliot's poetry*. Nova Déli: Atlantic Publishers, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *Simbolismo e interpretação*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Teorias do símbolo*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1979.

TORRENS, James. Charles Maurras and Eliot's 'New Life'. *PMLA*. Nova Iorque, v. 89, n. 2, p. 312-322, mar. 1974.

TORRES, José. Ideias transformistas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 705-721, mês set.-out. 1933.

TORRES-GARCÍA, Joaquín. *Raison et Nature*. Ed. Fac-similar. Montevédu: Comisión de homenajes a Torres-García, 1969.

_____. Volouir construire. *Cercle et Carré*, Paris, n. 1, p. 3-4, mar. 1930.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *A Ordem*: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul-set. 1978.

VENTURA, Mauro Souza. *De Karpfen a Carpeaux*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

VERBEKE, Gérard. *L'évolution de la doctrine du Pneuima, du stoicisme à S. Augustin*. Paris: De Brouwer; Louvain: Éditions de l'Institut superieur de philosophie, 1945.

VIATTE, Auguste. A crítica francesa e o Brasil. Tradução de Durval de Moraes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano 4, 2ª série, n. 42, p. 69-72, abr. 1925

VICENTE, Gil. Auto da Cananeia. In: *Obras de Gil Vicente*. Porto: Lello e Irmão, 1965, p. 466-488.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O Desafio da Liberdade*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

VOEGELIN, Eric. *A era ecumênica*. Tradução de Edson Brini. São Paulo: Loyola, 2010.

WARREN, Austin; WELLECK, René. *Teoria da Literatura*. Tradução de José Palla e Carmo. Lisboa: Ed. Europa-América, 1971.

WARREN, Austin; WELLECK, René. *Theory of Literature*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

WELLECK, René. The criticism of T. S. Eliot. *The Sewanee Review*. Sewanee, v. 64, n. 3, p. 398-443, jul-set. 1956.

WHITE, Michael J. *Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)*. In: *Os Estoicos*. INWOOD, Brad. (Org.). Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.

WILLIAMS, Margareth Todaro. *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Tese de Ph. D. University of Columbia, 1971.

WULF, Maurice de. *Initiation à la philosophie thomiste*. Lovaina: E. Nauwelaerts, 1949.

YOUNG, C. D. *The works of Philo Judaeus*, v. 3. Londres: Henry G. Bohn, 1885.

ZAMBRANO, Maria. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Economica, 1955.

_____. La esperanza europea. *Sur*, Buenos Aires, n. 90, p. 13-31, mar. 1942.

ZANCA, José. Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización. In: *Prismas, revista de historia intelectual*. Buenos Aires, ano 16, nº 16, 2012, p. 199-202.

ZIGLIARA, Tommaso Maria. *Summa Philosophica in usum scholarum*.
Vol. 3. Paris: Gabriel Beauchesne e Cie, 1910.

8. QUADRO DOS NÚMEROS DA REVISTA A ORDEM

Ano	Ano	Volume	Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
1929	IX	1	n. 1	n. 1	n. 2	n. 2	n. 2				n. 3	n. 3	n. 4	n. 4
1930	X	2		n. 5		n. 6		n. 7						
1931	XI	3								n. 8		n. 9		n. 10
1932	XII	4	n. 11	n. 12	n. 13	n. 14	n. 15	n. 16	n. 17	n. 18	n. 19	n. 20	n. 21	n. 22
1933	XIII	5	n. 23	n. 24	n. 25	n. 26	n. 27	n. 28	n. 29	n. 30	n. 31	n. 32	n. 33	n. 34
1934	XIV	6	n. 35	n. 36	n. 37	n. 38	n. 39	n. 40	n. 41	n. 42	n. 43	n. 44	n. 45	n. 46
1935	XV	7	n. 47	n. 48	n. 49	n. 50	n. 51	n. 52	n. 53	n. 54	n. 55	n. 56	n. 57	n. 58
1936	XVI	8	n. 59	n. 60	n. 61	n. 62	n. 63	n. 64	n. 65	n. 66	n. 67	n. 68	n. 69	n. 70
1937	XVII	9	n. 71	n. 72	n. 73	n. 74	n. 75	n. 76	n. 77	n. 78	n. 79	n. 80	n. 81	n. 82
1938	XVIII	10	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1939	XIX	11	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1940	XX	12	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1941	XXI	13	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1942	XXII	14	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1943	XXIII	15	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1944	XXIV	16	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12
1945	XXV	17	n. 1	n. 2	n. 3	n. 4	n. 5	n. 6	n. 7	n. 8	n. 9	n. 10	n. 11	n. 12

9. NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE OS PRINCIPAIS AUTORES TRABALHADOS

Para um melhor esclarecimento aos leitores menos familiarizados com a intelectualidades espiritualista católica que foi estudada nesta tese, estão disponibilizados os seguintes verbetes com dados biográficos dos principais autores trabalhados. Estão elencados alguns que certamente dispensariam apresentação, como Otto Maria Carpeaux ou Vinícius de Moraes. No entanto, há alguns, como José Mariz de Moraes ou Hamilton Nogueira, que são praticamente desconhecidos na atualidade. Tendo em vista essa lacuna, o principal objetivo foi dar algumas informações básicas principalmente sobre aqueles que ainda não possuem estudos suficientes. Por conseguinte, alguns autores não puderam ser incluídos por falta de fontes suficientemente precisas.

Algumas informações sobre os autores abaixo foram obtidas por material bibliográfico e outras pelo entrecruzamento de informações obtidas por meio digital, por depoimentos de terceiros e, principalmente, pelas informações biográficas em prefácios ou orelhas dos próprios livros que porventura publicaram. Certamente um trabalho mais exaustivo para mapear os dados biográficos dos autores aqui trabalhados ainda resta ser feito, com entrevistas a familiares e a busca documental em arquivos específicos, até porque não houve a possibilidade temporal para tal empreitada nesta pesquisa de doutorado. Espera-se que essas informações sirvam também como um primeiro passo a esses pesquisadores que venham a se aprofundar em algum dos temas aqui estudados. De qualquer maneira, as seguintes obras foram as que melhor basearam a realização dos verbetes biográficos: AZZI, Riolando. *Os pioneiros do Centro dom Vital*. Rio de Janeiro; Educam, 2003; BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006; COSTA, João Cruz. *Historia das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967; COUTINHO, Afranio e SOUZA, J. Galante de. *Enciclopédia de literatura brasileira*. Rio de Janeiro, FAE, 1989; LIMA, Alceu Amoroso. *Companheiros de viagem*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1971;

ADLER, María Raquel. (?, 1901-1910? — Bernal, 1974) Poetisa mística, nasceu em uma viagem entre a Romênia e a Alemanha em data desconhecida. Era judia de nascimento e converteu-se ao catolicismo na década de vinte. Sua obra, que alia o misticismo judaico à imagética cristã, foi elogiada por Ramiro de Maetzu e Jorge Luis Borges. Participou dos Cursos de Cultura Católica em Buenos Aires e foi a

principal autora dos poemas publicados na revista *Criterio*. Entre seus livros: *Revelación* (1922), *Místicas* (1923), *Cantos de Raquel* (1925), *La divina tortura* (1927), *De Israel a Cristo* (1933) e *De la Tierra al Cielo: ensayos literários* (1936).

ANTUÑA GADEA, Antonio Dimas. (Soriano, 1894 — Montevideo, 1968) Teve uma formação profundamente católica e, por necessidades familiares, trabalhou no Banco de la Provincia de Buenos Aires entre 1913 e 1942. Envolveu-se com os Cursos de Cultura Católica na capital Argentina e teve publicações nas revistas *Criterio*, *Sur*, *Itinerario*, *Numero*, *Ortodoxia* e *Signo*. Ao que tudo indica, teve atritos pessoais com muitos membros do laicato católico argentino durante os anos quarenta, cujo estopim foi sua conferência sobre São João da Cruz. No entanto, suas relações com o Brasil foram cada vez mais frutíferas. Entre 1937 e 1943, esteve, por pelo menos três vezes no país, tornando-se muito amigo de Alceu Amoroso Lima, cuja revista, *A Ordem*, publicou muitos de seus poemas e até mesmo sua polêmica conferência sobre o santo carmelita. Em contrapartida, o autor lançou o livro *Mon Brésil*, de 1938, em francês. A grande marca de sua poesia é a tentativa de aniquilação da própria biografia na vida dos santos ou na vitalidade Deus. Publicou em vida: *Israel contra el Ángel* (1921), *El Cántico* (1926), *El que cresce* (1929), *La vida de San José* (1941) e *El Testimonio* (1947).

ATHAYDE, Tristão de. Vide: Alceu Amoroso LIMA.

BARBOSA, Lauro de Araújo. (Cristina do Sul, 1915 — Rio de Janeiro, 1997) Graduiu-se na Faculdade Nacional de Direito no Rio de Janeiro em 1938. Participou então da Ação Universitária Católica e do Centro Dom Vital, com publicações em *A Ordem* e *Vida*. Em 1940, entrou para o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e tornou-se sacerdote em 1946. Pela vida religiosa, passou a se chamar **Dom Marcos Barbosa**, como ficou mais conhecido, especialmente por suas traduções de livros infantis, como *O pequeno príncipe* ou *O menino do dedo verde*. Seus escritos, muitas vezes, não traziam assinatura, o que dificulta o levantamento de sua bibliografia. Ainda assim, deixou muitos escritos conhecidos antes de assumir a cadeira de nº 15 na Academia Brasileira de Letras. Dentre os principais: *Teatro* (1947), *A noite será como o dia: autos de Natal* (1959), *Poemas do Reino de Deus* (1961), *Arte Sacra* (1976) e *Poemas para crianças e alguns adultos* (1994).

BRITO, Raymundo de Farias. (São Benedito, 1862 — Rio de Janeiro, 1917) Terminou o secundário em Fortaleza (CE) e graduou-se em Direito em Recife, tendo sido aluno de Tobias Barreto. Desde então, produziu uma obra bastante original, a qual, certamente, está entre as maiores realizações no campo da filosofia no Brasil. Foi professor no Colégio Pedro II, ocupando o cargo de Euclides da Cunha, assim que este faleceu. Tendo tido como principal base as obras de Hartmann, Schopenhauer e Bergson, procurou sempre uma reabilitação da metafísica como uma possibilidade de reordenação moral e como critério universal ao pensamento. Buscava questionar o próprio ato de pensar não como uma manifestação da experiência pessoal, mas enquanto um condicionante de uma verdade universal. Marcou profundamente Jackson de Figueiredo e Tasso da Silveira, autores que levariam o espiritualismo brasileiro a uma maior difusão pública pelas suas atividades culturais. Destacam-se na sua Obra: *A verdade como regras das ações* (1905), *A base física do espírito* (1912) e *O mundo interior* (1914).

CARPEAUX, Otto Maria. (Viena, 1900 — Rio de Janeiro, 1978) Doutorou-se ainda na Áustria em matemática, física e química assim como em filosofia e letras. Mesmo com sua origem judaica, converteu-se ao catolicismo na idade adulta e veio ao Brasil em 1939, com uma recomendação papal. Em 1942, naturalizou-se brasileiro e já dominava a língua portuguesa. Passou a publicar crítica literária em periódicos como *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro, obtendo posteriormente grande notoriedade no cenário cultural nacional. Entre seus principais livros: *A cinza do purgatório* (1942), *História da literatura ocidental* (1959-1965), *Alceu Amoroso Lima* (1978).

CORÇÃO BRAGA, Gustavo. (Rio de Janeiro, 1896 — Rio de Janeiro, 1978) Formou-se engenheiro na Escola Politécnica do Rio em 1920 e com aproximadamente quarenta anos de idade aproximou-se do catolicismo, em parte, pela figura de Alceu Amoroso Lima. Corção, por força de uma poderosa retórica, logo se torna um líder dos leigos do catolicismo e do Centro Dom Vital na década de 1950. Contudo, torna-se progressivamente a maior voz do conservadorismo e da ortodoxia litúrgica, sendo um dos maiores opositores no Brasil ao Concílio Vaticano II, o que também marcará sua saída do Centro Dom Vital na década de 60. Escreveu, entre outras obras, a narrativa de inspiração biográfica *A Descoberta do Outro* (1944) e o ensaio político *Três alqueires e uma vaca* (1946).

COUTINHO, Afranio. (Salvador, 1911 — Rio de Janeiro, 2000) Após haver se formado em medicina na Bahia, ocupou o cargo de bibliotecário da faculdade e, ao mesmo tempo, dedicou-se à docência na faculdade de filosofia. São, desse período, suas contribuições à revista *A Ordem*, nas quais demonstra certo apego às letras do catolicismo libertário das revistas *Sept* ou *La Vie Intellectuelle*. Em 1942, partiu para os Estados Unidos, onde trabalhou com Octavio Magabeira na redação da revista *Seleções do Reader's Digest* destinada ao Brasil. No mesmo período, frequentou cursos nas universidades de Princeton e Columbia, na qual acompanhou de perto os trabalhos de Jacques Maritain, de quem se tornou próximo, e de autores como René Wellek, Roman Jakobson ou Austin Warren. De volta ao Brasil em 1947, lançou a coluna *Correntes Cruzadas* no *Diário de Notícias*, na qual promoveu um debate nacional acerca da profissionalização da crítica literária. Em 1962, assumiu a cadeira 33 da Academia Brasileira de Letras. Fomentou e dirigiu a Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro a partir de 1968 e, em 1971, foi o responsável pela reformulação do currículo de letras, resumidamente tornando-o mais analítico, algo que, de certa maneira, era desejável pelo regime ditatorial brasileiro. Entre seus livros, destacam-se: *A filosofia de Machado de Assis* (1940), *Aspectos da literatura barroca* (1951), *Introdução à literatura no Brasil* (1959), *Da crítica à nova crítica* (1967), *A tradição afortunada* (1968), *Evolução da crítica literária brasileira* (1977), *Do Barroco* (1994).

DANTAS, Pedro. Vide: Prudente de MORAES NETO.

DANTAS, San Tiago. (Francisco Clementino de S. T. D. Rio de Janeiro, 1911 — Rio de Janeiro, 1964) Concluiu o curso de Direito em 1932. Durante seus estudos universitários, fez amigos como Vinícius de Moraes, Américo Jacobina Lacombe e Octavio de Faria, muito pela atividade no Centro Acadêmico de Estudos Jurídicos e Sociais (CAJU). Participou ativamente da Ação Integralista Brasileira (AIB) e da fundação da revista *Hierarchia*, de 1935. Teve também muitas participações em *A Ordem* e *Vida*. Na década de quarenta, passou a advogar e a lecionar na faculdade de Direito em que estudara. Já nas décadas de cinquenta e sessenta, despontou como político, tornando-se deputado federal por Minas Gerais e Ministro das Relações Exteriores no governo Jânio Quadros. Posteriormente, foi Ministro das Relações Exteriores e Ministro da Fazenda no governo João Goulart. Entre seus

escritos publicados em livro, destaca-se *Dois momentos de Rui Barbosa* (1950).

ELIA, Silvio Edmundo. (Rio de Janeiro, 1913 — Rio de Janeiro, 1998) Formou-se em Direito em 1936 e dedicou grande parte de sua vida à filologia portuguesa. Durante seus anos universitários esteve muito ativo na revista *Vida*, sendo um dos seus organizadores. No estudo sobre a intelectualidade espiritualista católica, observou-se que o autor foi um dos primeiros a compreender no Brasil o humanismo integral de Jacques Maritain, bem como seu catolicismo mais crítico e eclético. Publicou estudos filológicos em revistas brasileiras e estrangeiras. Em livro, destacam-se: *O romantismo em face da filologia* (1956), *Ensaio de Filologia* (1963) e *A língua portuguesa no mundo* (1989).

FIGUEIREDO, Jackson de. (Aracaju, 1891 — Rio de Janeiro, 1928) Jornalista, crítico e poeta, o autor inicialmente é bastante marcado pela filosofia de Tobias Barreto. A partir de 1918, converte-se ao catolicismo e, desde então, assumiu para a si a tarefa de recatolicizar o Brasil. Nesse período foi muito pronunciada a sua aproximação com o amigo Raymundo de Farias Brito, assim como a inspiração em pensadores antirrevolucionários como Joseph de Maistre ou em de autores ligados ao movimento nacionalista *Action Française*, do século XX, e seu ideólogo Charles Maurras. Fundou a revista *A Ordem* em 1921 e, logo em seguida, instituiu o Centro Dom Vital, órgão que futuramente abrigaria as principais incumbências do movimento *Ação Católica* relacionados ao Brasil. Sua obra é marcada por uma retórica muito entusiasmada e um forte sentido de tradição e hierarquização, tendo marcado uma série de autores no Brasil, como Alceu Amoroso Lima, Tasso da Silveira, Sobral Pinto, bem como o pensamento conservador de uma maneira geral. Destacam-se entre seus escritos: Algumas reflexões sobre a filosofia de *Farias Brito* (1916), *Literatura Reaccionaria* (1924), *Pascal e a Inquietação Moderna* (1924) e *Aevum* (1930, póstumo).

GOMES, Perillo. (Penedo, 1890 — Liverpool, 1952) Ao lado de Jackson de Figueiredo e Hamilton Nogueira, foi dos jovens convertidos ao catolicismo fundadores do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*. Nela, teve participação perene, especialmente pela escrita de muitas notas da coluna *Registro*. Destacam-se em suas contribuições em *A Ordem* em relação aos demais autores, o maior engajamento e o teor mais polêmico de seus escritos, sendo uma das vozes que criticou por

diversos momentos as ações de Getúlio Vargas. Também teve carreira no Itamaraty, vindo a falecer no exterior justamente em missão diplomática. Entre seus livros publicados: *Penso e creio* (1921), *Ensaio de crítica doutrinária* (1923), *A teosofia* (1924), *Jackson de Figueiredo, o doutrinário político* (1926), *O laicismo* (1927), *O liberalismo* (1933), *O socialismo* (1940), *Adolescência e juventude* (1947).

HARGREAVES, Henrique José. (Sabará, 1903 — Juiz de Fora, 1991) Junto a João Ribeiro Villaça e Joaquim Ribeiro de Oliveira, Henrique José Hargreaves foi um dos maiores referentes da Ação Católica em Juiz de Fora, cidade na qual também foi fundado um Centro Dom Vital. Durante a maior parte do tempo foi funcionário público, além de ministrar aulas e palestras na na Faculdade de Filosofia de Juiz de Fora, entre outras instituições. Foi um grande contribuinte da revista *A Ordem* do Rio de Janeiro, especialmente nos anos 30 e 40, quando foi muito marcado por Jacques Maritain e Georges Bernanos. Ao final da vida, dedicou-se à introspecção, voltando-se ao existencialismo de Kierkegaard ou o misticismo de Vladimir Soloviev.

KARAM, Francisco. (Araraquara, 1902 — ?, 1969) Descendente de libaneses, era católico maronita, o que pode estar relacionado ao fato de ter sido um dos poetas recorrentes de *A Ordem* com uma profunda característica mística e orientalista aliada a características modernistas. Foi um dos fundadores do Centro Dom Vital e um grande amigo de Jackson de Figueiredo. Foi autor de: *Levíticas* (1925), *Palavras de orgulho e humildade* (1926); *Hora espessa* (1934), *O Estado separatista* (1940) e *Do fundo do tempo* (1963).

KOHLEN, Frei Mansueto. O. F. M. (Aachen, 1910 — Ruesselsheim, 1966) Após estudar o colegial na Bélgica e terminar seus estudos religiosos no Brasil, foi professor no Colégio Diocesano de Lages-SC. Estudou sociologia e literatura brasileira na Universidade do Brasil e fundou a cátedra de literatura alemã na PUC do Rio de Janeiro. Durante seu tempo na, então, Capital Federal, teve diversos estudos publicados em *A Ordem*. Após sua morte, seu corpo foi transportado para ser sepultado no Brasil. Publicou: *Síntese Histórico-literária das letras germânicas* (1948) e *Literatura Alemã* (1955).

LAGE, Alfredo Ferreira (Juiz de Fora, 1865 — Juiz de Fora, 1944) Viveu a maior parte da infância na Europa, após a morte do pai, voltando ao Brasil para cursar direito em São Paulo. Desde então, viveu

entre Rio de Janeiro e Juiz de Fora e exerceu as atividades de jornalista, advogado e fotógrafo de cenas cotidianas e bucólicas dos arredores de onde vivia. Também foi um grande colecionador de arte, cujo acervo inaugurou, em 1922, o Museu Mariano Procópio, em Juiz de Fora, por meio de uma adaptação da residência de veraneio de sua família. O museu mantém um dos acervos mais ricos do Brasil, com obras do porte do óleo sobre tela de Pedro Américo que figura o esquartejamento de Tiradentes, além de muitos objetos e mobiliário da família imperial brasileira e uma biblioteca com 7000 volumes, incluindo algumas raridades.

LIMA, Alceu Amoroso. (Rio de Janeiro, 1893 — Petrópolis, 1983) O autor passou a contribuir com crítica literária para o periódico *O Jornal*, do Rio de Janeiro com o pseudônimo Tristão de Athayde nos anos vinte. A partir de então, desenvolveu um trabalho bastante vasto, que resultou nas suas cinco séries de *Estudos* (1927-1933). Após um longo período de correspondências com Jackson de Figueiredo, converteu-se ao catolicismo logo após a morte repentina do amigo e assumiu a direção do periódico *A Ordem* e do *Centro Dom Vital*. Alceu tornou-se então o maior líder dos leigos do catolicismo e exerceu uma intensa atividade enquanto crítico e formador de opinião no Brasil. Também teve grande respaldo no exterior, especialmente pelos intercâmbios decorrentes de sua atividade na *Ação Católica*, organização militante ligada à hierarquia eclesiástica da Igreja e ao próprio papado, que buscava recristianizar as elites. Nessa época, ajudou a fundar o *Instituto Católico de Estudos Superiores* (1932) e desenvolveu uma intensa atividade cultural em jornais e correspondências. Com a morte do cardeal Dom Sebastião Leme, em 1942, Alceu perde um pouco de seu privilégio junto à Igreja no Brasil e diminui o ritmo de produção. Contribuiu, a partir de então, para o estabelecimento do Partido Democrata Cristão (PDC) em 1945, para a fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 1946 e assumiu o cargo de Diretor para assuntos culturais da Organização dos Estados Americanos (OEA) entre 1951 e 1953. Entre suas obras, pode-se destacar também *Afonso Arinos* (1922), *Freud* (1929), *Contra-revolução espiritual* (1933), *No limiar da idade nova* (1935), *O espírito e o mundo* (1936), *Mitos do nosso tempo* (1943), *Meditação sobre o mundo interior* (1954), *Introdução à literatura brasileira* (1956), *Revolução, reação ou reforma* (1964), *Companheiros de viagem* (1971), entre muitos outros.

LIMA, Jorge Mateus de. (União, 1895 — Rio de Janeiro, 1953) Graduado em medicina, exerceu a profissão e chegou a enveredar na carreira política tornando-se vereador no Rio de Janeiro em 1925. Foi, além de poeta, romancista, artista plástico, jornalista e crítico. Em sua poesia observam-se diversas tendências, havendo um apego a formas clássicas em *XIV Alexandrinos* (1914), antes de ganhar certa notoriedade com a direção modernista de *Essa Nêga Fulô* (1928). Sua poesia religiosa em grande parte se deve a sua proximidade com o Centro Dom Vital, sendo um poeta com publicações bastante regulares em *A Ordem*, algo que se revela também em livros como *Tempo e Eternidade* (1935), em conjunto com Murilo Mendes, e, sobretudo, *A túnica inconsútil* (1938). Seu maior poema, porém, culmina em uma experiência hermética que subverte a poesia épica em *A Invenção de Orfeu* (1952), publicado um ano antes de sua morte. Também publicou, entre outros escritos: *O Anjo* (1934), *Calunga* (1935), *Anchieta* (1934), *Dom Vital* (1945) e *Guerra dentro do beco* (1950).

LOPES, Paulo Corrêa. (Itaqui, 1898 — Porto Alegre, 1957) Filho de pai gaúcho e mãe mineira, tornou-se órfão aos onze anos de idade. Mudou-se em seguida para São Paulo e só então foi alfabetizado, já com doze anos. Diplomou-se pela Escola Normal em São Paulo, onde residiu intercalando algumas estadias na Capital Federal, de onde contribuiu para jornais e participou da vida cultural da cidade. Instalou-se definitivamente em Porto Alegre em 1929 e, em 1933, converteu-se ao catolicismo. Dedicou-se sempre à poesia e manteve-se amigo de outros poetas, valendo lembrar que Mario Quintana dedicou-lhe textos. Publicou: *Poemas de mim mesmo* (1931), *Caminhos* (1932), *Poemas da Vida e da Morte* (1938), *Um caso estranho* (1942), *Canto de libertação* (1943).

MENDES, Murilo. (Juiz de Fora, 1901 — Lisboa, 1975) Sai de sua cidade natal para estudar no Rio de Janeiro com aproximadamente 16 anos. Trabalhou como telegrafista em Minas até ir novamente para o Rio para assumir a função de arquivista no Ministério da Fazenda. Após seu livro *Poemas* (1922), adere rapidamente aos moldes modernistas em seu segundo livro, *História do Brasil* (1932), no qual abundam experimentações e irrevência, obra esta que o poeta posteriormente rejeita. Murilo teve uma relação muito próxima com o pintor Ismael Nery, com quem elabora um esboço de sistema filosófico, o essencialismo, que seria uma espécie de catolicismo reformado. Morto o amigo em 1934, a religiosidade passa a dominar no poeta, momento em

que passa a publicar em *Vida e A Ordem*, ainda que não compartilhasse com o tradicionalismo de muitos dos membros do Centro Dom Vital. É dessa época *Tempo e Eternidade* (1935), publicado em conjunto com Jorge de Lima. A religiosidade aos poucos vai se tornando apenas um motivo para uma escrita marcada por uma escatologia, um certo intelectualismo e uma vontade de abstração do tempo e do espaço, algo que também é perceptível em *Poesia Liberdade* (1947), entre outros livros. Em 1957, partiu para a Itália para oferecer cursos sobre estudos brasileiros e manteve encontros constantes com artistas europeus, cujo álbum de recordações constitui o livro *Retratos Relâmpagos*, de 1965 a 1974.

MORAES, Durval de. (Maragogipe, 1882 — Rio de Janeiro, 1948) Em seus primeiros anos de vida, cumpriu função de magistério e em cargos públicos, destacando-se sua participação no grupo *Nova Cruzada*. O autor transferiu-se para o Rio de Janeiro em 1920 e, a partir de então, afirmou-se enquanto poeta católico, cuja linguagem era marcada pelo simbolismo e a simplicidade. Publicou com muita frequência em *A Ordem*, especialmente em seus primeiros anos de fundação (1921-1928). Entre seus livros: *Sombra fecunda* (1913), *Lira Franciscana* (1921), *Cheia de Graça* (1924), *Rosas e o silêncio* (1926), *O poema de Anchieta* (1929) e *Solidão Sonora* (1943).

MORAES, José Mariz de. (Recife ?, 1911-1913 ? — Rio de Janeiro, 1956) Membro durante sua juventude na década de trinta do movimento que corresponde à Ação Universitária Católica (AUC) no Recife. Por volta de 1931, transferiu-se ao Rio de Janeiro e concluiu seus estudos em medicina por volta de 1935. O autor teve contribuições em *A Ordem* e exerceu a medicina até fazer parte de um dos primeiros grupos de psicanálise no Brasil, sendo vice-presidente do recém criado Instituto Brasileiro de Psicanálise, à época, a instituição no Brasil alinhada com a Associação psicanalítica internacional (IPA). Morreu em 1956, pouco antes de poder receber o título de analista. Teve a obra *Calunga* dedicada a si por Jorge de Lima, assim como recebeu uma menção afetiva por parte de Carlos Drummond de Andrade em uma de suas *Versiprosas*. Publicou: *Nóbrega: o primeiro jesuíta do Brasil* (1940) e *Tocata e Fuga* (s/d).

MORAES, Vinícius de. (Rio de Janeiro, 1913 — Rio de Janeiro, 1980) Certamente não apenas um dos poetas, mas um dos brasileiros mais célebres do século XX. Em 1930, passou a estudar Direito no Rio, onde

conheceu Octavio de Faria San Tiago Dantas. Em 1932, teve seu primeiro poema publicado: trata-se de *A Transfiguração da Montanha*, que em *A Ordem* em outubro de 1932. É dessa época seu primeiro livro *O caminho da distância* (1933), publicado por Augusto Frederico Schmidt, cuja maior marca é o forte teor místico e católico, mas com um profundo domínio da linguagem e recursos formais muito bem pronunciados. Já conhecido nacionalmente por sua qualidade poética, sendo admirado por Manuel Bandeira, Jayme Ovalle ou Mario de Andrade. Vinícius teve na juventude um curto período de estudos de letras em Oxford, em 1938, de onde contribui para um programa radialístico sobre o Brasil na rádio BBC. Em 1939, dada a Segunda Guerra Mundial, voltou ao Brasil via Portugal. A partir de então, sua atividade artística se diversificou fortemente, passando a publicar em jornais, revistas e a se difundir como compositor e cantor na década de 50, quando imortalizou alguns clássicos da Música Popular Brasileira, como *Garota de Ipanema* (composta com Tom Jobim) e *Berimbau* (com Baden Powell). Destaca-se também em sua produção a peça *Orfeu da Conceição*, que foi encenada no Rio em 1956 e que foi a inspiração para a filmagem francesa *Orphée Noir*, de Marcel Camus. Entre seus principais livros: *Forma e exegese* (1935), *Ariana, a mulher* (1936), *Novos Poemas* (1938), *Cinco elegias* (1943), *Poemas sonetos e baladas* (1946), *Pátria minha* (1949), *Antologia poética* (1956), *Orfeu da Conceição* (1956), *Livro de sonetos* (1957), entre muitos outros livros e uma extensa obra discografada.

MORAES NETO, Prudente de. (Rio de Janeiro, 1904 — Rio de Janeiro, 1977) Formado em Direito pela Universidade do Brasil em 1926, dedicou-se ao magistério por algum tempo. Em 1924, fundou a revista *Estética* com Sergio Buarque de Hollanda, possivelmente a primeira manifestação explicitamente surrealista no Brasil. Adotou, ainda na década de trinta, o pseudônimo Pedro Dantas: supostamente por acaso ao passar por uma rua com um nome semelhante, em cuja situação buscou se livrar do fardo de trazer consigo o nome de seu avô, primeiro Presidente da República. Posteriormente, porém, descobriu também ter tido alguns ancestrais de grande reputação com o sobrenome Dantas. Entre 1931 e 1932, contribuiu para *A Ordem* e, no mesmo, ano envolveu-se com a Revolução Constitucionalista de 1932. Curiosamente, em 1941, teve uma coluna na revista *Cultura Política*, principal meio de divulgação cultural impresso do Estado Novo. Foi classificado por Manuel Bandeira como um poeta bissexto, pois, apesar de sua grande habilidade como escritor, teve uma obra esparsa, anônima

e, ademais, nunca chegou a publicar um livro. Nem mesmo com os convites de José Olympio. Na década de setenta, foi diretor da Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e teve grande protagonismo na divulgação da morte de Vladimir Herzog.

NERY, Ismael. (Belém, 1900 — Rio de Janeiro, 1934) Ainda criança, mudou-se para o Rio de Janeiro, sendo que, em 1917, entraria para a Escola Nacional de Belas Artes. Nos anos vinte, conheceu Murilo Mendes e ambos idealizaram, a partir de suas conversas, a filosofia essencialista, que partiria da atitude de abstração do espaço e do tempo, perfazendo um movimento que, segundo Nery, seria uma preparação ao catolicismo. Casou-se com Adalgisa Ferreira em 1922. Em 1927, em sua segunda viagem à Europa, entra em contato com Marc Chagall e André Breton, além de ser profundamente marcado pela pintura metafísica de Giorgio de Chirico ou pelo cubismo de Pablo Picasso. Entre 1929 e 1934, lutou contra uma tuberculose, da qual viria a falecer em 1934. Seus poucos poemas conhecidos foram publicados por Murilo Mendes em *A Ordem* em 1935.

NOGUEIRA, Hamilton. (Campos, 1897 — Rio de Janeiro, 1981) Formou-se na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e, recém-graduado, passou a se corresponder com Jackson de Figueiredo, convertendo-se, por conseguinte, ao catolicismo. Trabalhou por vinte anos no Hospital Pedro II e tornou-se catedrático de biologia geral na Faculdade de Filosofia do Rio de Janeiro, em 1932. Foi um dos fundadores de *A Ordem* e do Centro Dom Vital junto a Jackson de Figueiredo e Perillo Gomes. Foi também um ensaísta muito ativo em *A Ordem*, destacando-se, na década de vinte, por textos que combatiam o espiritismo kardecista e, na década de trinta, ensaios sobre ética médica e relativização das ideias eugênicas, cuja maior contribuição pode ser o desenvolvimento da ideia de eugenia espiritual. Hamilton Nogueira era um modelo do que deveria ser um cientista católico, sendo capaz de sintetizar um saber temporal com os valores eternos, que seriam dados pela religião. Foi eleito senador pelo Distrito Federal, e exerceu a função de 1945 a 1955. Posteriormente, elegeu-se Deputado Federal, em 1958, obtendo um segundo mandato na Câmara pelo, até então, Estado da Guanabara. Entre seus escritos, destacam-se: *A doutrina da ordem* (1925), *Jackson de Figueiredo* (1928), *Ensaaios de Biologia* (1933, com Tristão de Athayde), *Linha de sombra: um estudo sobre a obra de Joseph Conrad* (1966).

PASSOS, Jacinta. (Cruz das Almas, 1914 — Aracaju, 1973) Durante sua juventude em Salvador, escreveu poesia mística de cunho intimista. Essa atitude mudou por volta dos anos quarenta, quando a autora entrou em contato com Dom Beda Keckeisen e descobriu o lado comunitário da religião. Entre o final da década de trinta e o início da de quarenta, Jacinta já havia participado como crítica na Ala das Letras e das Artes (ALA), grupo que procurou, na Bahia, aliar modernismo e tradição, além de ter participado da revista *Seiva* e do periódico *O Imparcial*, de Salvador. É desse momento a maioria de suas contribuições para a revista *A Ordem*. Na medida em que se tornava mais ativa na vida pública, começava a se dedicar à causa socialista, muito pela aproximação com intelectuais de esquerda, como Jorge Amado ou James Amado. Por volta de 1942, sua poesia já não demonstrava a mesma religiosidade canônica de outrora. Tornou-se, então, uma militante muito comprometida, inclusive no sentido de ajudar, como podia, a Força Expedicionária Brasileira, no período em que manteve tropas na Europa, durante o final da Segunda Guerra Mundial. Desde então, militou pelo Partido Comunista Brasileiro até que, a partir de 1951, foi diagnosticada com esquizofrenia e sua vida passou a oscilar entre clínicas e hospitais, ao passo que sua poesia veio a cair em relativo esquecimento. Publicou: *Nossos poemas* (1941), *Canção da Partida* (1945), *Poemas políticos* (1951), *A coluna* (1958).

PEIXOTO, Francisco Inácio. (Cataguases, 1909 — Rio de Janeiro, 1986) Viveu em sua cidade natal quase por toda a sua vida, exceto pelo período em que cursou direito no Rio de Janeiro. Foi um dos fundadores da *Revista Verde: mensal de arte e cultura*, que baseou em Cataguases um meio de publicação para artistas comprometidos com a arte moderna, como Mario de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Aníbal Machado, Sergio Milliet, entre outros. Industriário, além de escritor, ficou célebre por contratar Oscar Niemeyer para projetar sua residência o Colégio Cataguases em sua cidade. Publicou entre outras obras: *Meia Pataca*, com Guilhermino César (1928), *Dona Flor* (1940) e *Passaporte proibido* (1960).

PRADO, Nelson de Almeida. (Itapuí, 1911 — Rio de Janeiro, 2009) Participou da Ação Universitária Católica e da revista *Vida*, da qual foi diretor, durante seus estudos em medicina no Rio de Janeiro. Começou a participar do Centro Dom Vital em 1931 e, em 1932, foi um dos fundadores do Instituto Católico de Estudos Superiores, futura PUC-Rio. Foi assistente de Alceu Amoroso Lima na reitoria da Universidade

do Distrito Federal, em 1937, e, em 1940, entrou para o Mosteiro de São Bento, tornando-se sacerdote, em 1946, quando passou a ser chamado de **Dom Lourenço de Almeida Prado**. Dedicou-se avidamente à educação sendo reitor do Colégio de São Bento do Rio de Janeiro de 1955 a 2001. Publicou *São Bento e o eterno no tempo* (1940) e *Educação para a democracia* (1984).

RAMOS, Alberto Guerreiro. (Santo Amaro da Purificação, 1915 — Los Angeles, 1982) O autor ficou mais conhecido como um dos sociólogos brasileiros de maior destaque. Foi também deputado pelo Estado da Guanabara e um dos membros da delegação brasileira na ONU. Durante sua juventude na Bahia, porém, esteve muito envolvido na leitura de periódicos de catolicismo crítico ou do personalismo, como *Sept*, *La Vie Intellectuelle* ou *Esprit*. Mudou-se para o Rio de Janeiro e concluiu estudos em ciências e Direito. As revistas *A Ordem*, do Rio, e *O Imparcial*, de Salvador, foram os principais meios de publicação de sua poesia na juventude, atividade que abandonou posteriormente. Foi, na década de 1960, diretor do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e foi professor visitante na Universidade Federal de Santa Catarina e na Universidade de Yale. Publicou, entre (muitas) outras obras: *O drama de ser dois* (1937), *Introdução à cultura* (1939), *Uma introdução ao histórico da organização racional do trabalho* (1950), *Características psicossociais do povo brasileiro* (1955), *La reducción sociológica* (1959), *O problema nacional do Brasil* (1960), *The new science of organization* (1981).

SCHMIDT, Augusto Frederico. (Rio de Janeiro, 1906 — Rio de Janeiro, 1965) O poeta passou a juventude no Rio de Janeiro, mas, entre 1923 e 1925, esteve muito próximo das vanguardas modernistas de São Paulo, apesar de manter certa característica intimista que lhe era muito própria. A partir dos anos trinta, fundou a Livraria Católica do Rio de Janeiro, a qual passou a ser um local de reunião de escritores, muitos deles membros do Centro Dom Vital. Também foi um dos poetas mais recorrentes de *A Ordem*. Sua livraria se tornou, posteriormente, editora, a qual publicou nomes como Graciliano Ramos, Rachel de Queirós, Vinícius de Moraes ou Jorge Amado. Na década de 1950, tornou-se embaixador e conselheiro financeiro no governo Juscelino Kubitschek. Publicou *Canto brasileiro* (1928), *Pássaro Cego* (1930), *Mar desconhecido* (1942), *O galo branco* (1948), *Mensagem aos poetas novos* (1950), entre outros.

SERRANO, Jonathas. (Rio de Janeiro, 1885 — Rio de Janeiro, 1944)

Após haver estudado no colégio Pedro II do Rio de Janeiro e se formado em Direito, foi professor no mesmo colégio em que estudara, que, à época, era a instituição de ensino mais prestigiada do país. Foi também um membro ativo do Centro Dom Vital em seus primeiros anos na década de vinte. No entanto, não compartilhava exatamente com o conservadorismo político de Jackson de Figueiredo, razão pela qual afastou-se temporariamente do grupo e passou a publicar crítica literária em *A Ordem* após a morte do primeiro diretor. Jonathas não era um católico convertido e, embora pregasse o rigor intelectual, tinha posições mais liberais em política. Sua atitude de um catolicismo moderado se faz ver quando, ao contrário de Alceu Amoroso Lima, não rejeitou o manifesto da *Escola Nova* de Anísio Teixeira, buscando apenas salientar para a importância de se incluir alguns princípios do catolicismo naquela proposta pedagógica ousada. A partir de 1935, fez parte do grupo de professores da Universidade do Distrito Federal, que também tinha influência da pedagogia mais pragmática de Anísio. Algumas de suas obras são: *Júlio Maria* (1924) e *Farias Brito* (1939).

SILVEIRA, Tasso Azeredo da. (Curitiba, 1895 — Rio de Janeiro, 1968) Jornalista, professor e poeta, foi um dos fundadores da revista *Fanal* de 1911. Cultivou, na década de vinte, a atitude de criticar o nativismo e a tendência ao pitoresco por parte das vanguardas que surgiam, como o modernismo de 1922. Fundou, junto com Cecília Meirelles ou Andrade Muricy, a revista *Festa*, em 1927, que busca uma reordenação formal na poesia brasileira em uma tendência espiritualista oscilante entre o misticismo e o catolicismo. Participou ativamente de *A Ordem* e do Centro Dom Vital, a despeito de ter sempre preservado uma forte distinção com as principais características dessa agremiação. Entre seus livros de poesia: *Fio d'água* (1918), *Alegorias do homem novo* (1926), *O canto absoluto* (1940) *Regresso à origem* (1960).

10. RELAÇÃO DE TEXTOS CONSIDERADOS NA ANÁLISE

Observação: A lista está organizada por ordem cronológica e com uma especificação de gênero textual ao final de cada referência. Compõem a lista: a totalidade dos poemas, prosas poéticas, textos dramáticos e necrológios das revistas *A Ordem* e *Vida*. Os ensaios, sendo a imensa maioria dos textos de *A Ordem*, foram selecionados de acordo com os temas desenvolvidos nesta tese entre o segundo e o quinto capítulo.

Cada texto vem especificado com o título que possui nas páginas das revistas e não conforme os índices das mesmas, haja vista que, geralmente, juntam poemas sucessivos sob um único título. Foi mantida a grafia original dos títulos e dos nomes dos autores. Para facilitar o leitor, os títulos foram grafados em negrito. Por fim, quando não há um título em algum texto ou quando lhe é dado algum nome genérico (como *Poema*, *Soneto*, etc), acrescentou-se, entre parênteses, o primeiro verso ou alguma frase inicial que permita a identificação.

10.1 Revista *Vida* (abril de 1934 a dezembro de 1936)

PLANO de ação. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 1, abr. 1934. (manifesto, editorial)

ATHAYDE, Tristão de. **Em nome da logica.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5, abr. 1934. (conto)

LA ROQUE, Francisco Augusto de. **Por que os moços precisam compenetrar-se no esforço intelectual.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 9, abr. 1934. (ensaio)

MATTOS, H. A. **Vamos renascer na liturgia.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 12, abr. 1934. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Consustanciação.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 7, mai. 1934. (poema)

LIMA, Jorge de. **Viagem, viagem, viagem.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 9, mai. 1934. (poema)

SILVA, Henrique Euclides da. **Surge et ambula.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 11, mai. 1934. (manifesto)

ELIA, Sylvio. **Os tres desmentidos.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 13, mai. 1934. (ensaio)

SUCUPIRA, Luis. **Do teatro de brinquedo ao teatro de mentiras.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 14, mai. 1934. (ensaio)

GOUVÊA ISNARD, José Carlos de. **Seis dias de Comunidade.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 15, mai. 1934. (crônica)

PRADO, Nelson de Almeida. **Virilisar e reagir.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 16, mai. 1934. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Renovação.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 8, jun. 1934. (ensaio)

ELIA, Silvio. **O dilema social.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 10-11, jun. 1934. (ensaio)

MIGUEL Couto. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 14, jun. 1934. (necrológio)

LIMA, Jorge de. **A volta dos poetas.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 9, jul. 1934. (poema)

TABAYA, Mauro. **A menina que vae morrer.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 11, jul. 1934. (conto)

CHESTERTON. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 16, jul. 1934. (nota)

DANTAS, San Tiago. **Começo de um discurso aos moços.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 16, jul. 1934. (panfleto)

ELIA, Sylvio. **Nossa gente.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 6, ago. 1934. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Romancista de esquerda: a proposito de Suor de Jorge Amado.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 7, set. 1934. (crítica)

ELIA, Sylvio. **No entardecer de uma civilização.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 14-15, set. 1934. (ensaio)

PRADO, Nelson de Almeida. **Eugenia.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 16, set. 1934. (ensaio)

O SACRIFICADO. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 1, out. 1934. (editorial, homenagem mortuária)

PRADO, Nelson de Almeida. **Peregrinação a Buenos Aires.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 4, out. 1934. (relato de viagem)

LA ROQUE, Francisco Augusto de. **O progresso de Buenos Aires.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 6, out. 1934. (impressões de viagem)

LIMA, Jorge de. **Poeta perdido.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 5, nov. 1934. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Falando às novas gerações.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 9, nov. 1934. (homenagem mortuária)

PENIDO FILHO, José Maria. **Jackson de Figueiredo: conferência realizada no Centro Dom Vital.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 9-10, nov. 1934. (homenagem mortuária)

NOGUEIRA, Hamilton. **Carlos Chagas.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 10, nov. 1934. (necrológio)

ELIA, Sylvio. **A deusa Holliwood.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 16, nov. 1934. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **O premio da paz.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 8-9, dez. 1934. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Natal 1934.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 9, dez. 1934. (poema)

MENDES, Murilo. **Poema (Há uma formidável temporal...).** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 9, dez. 1934. (poema)

MILANEZ, Alvaro. **Chronica de arte**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 11-12, dez. 1934. (ensaio)

PEREIRA, Lucia Miguel. **Autenticidade, Luxo precioso**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 14, dez. 1934. (prosa poética)

TEIXEIRA, Aloysio Maria. **Sexo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 15, dez. 1934. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Ernest Psychari**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 8 e 12, jan. 1935. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Vozes**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 9, jan. 1935. (poema em prosa)

CORREA, Azevedo. **A partida de vovô**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 9, jan. 1935. (poema)

CARIDE, Alejandro. **Vozes portenhas**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 13, jan. 1934. (carta)

LIMA, Alceu Amoroso. **Um discurso de paraninfo (às formandas do colégio Sacré Coeur de Marie)**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 15, jan. 1935. (discurso)

O QUE HERDAMOS de Ronald. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 1-2, fev. 1934. (necrológio)

ELIA, Sylvio. **Mais uma constituição**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 4, fev. 1934. (artigo)

MILANEZ, Alvaro. **A arte e o broadcasting**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 7-8, fev. 1934. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Poema (Que vontades...)**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 8, fev. 1935. (poema)

PRADO, Nelson de Almeida. **Eugenia e medicina**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 11-14, p. 12, fev. 1935. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Ronald de Carvalho**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 15, fev. 1935. (necrológico; discurso à beira do túmulo)

CLAUDEL, Paul. **O Jazz**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 6, mar. 1935. (ensaio)

PRADO, Nelson de Almeida. **Ciencia experimental**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 8, mar. 1935. (ensaio)

LEI de segurança. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 15, mar. 1935.

SILVA, Henrique Euclides da. **O álcool**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 13, p. 16, abr. 1935. (discurso)

NEO-TOMISMO. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 1, mai. 1935. (editorial)

MARITAIN, Jacques. **Saint Thomas et le droit** (especial para *Vida*). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 2-5, mai. 1935. (ensaio)

ISNARD, José Carlos de Gouveia. **Arte católico burguesa**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 11, mai. 1935. (ensaio)

SILVA, Henrique Euclides da. **Posição do crente em face do transformismo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 13-14, mai. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Jacques Maritain**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 16, mai. 1935. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Bolas** (especial para *Vida*). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 13, jun. 1935. (prosa poética)

ELIA, Sylvio. **Dois poetas da Idade Nova**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 16, jun. 1935. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **A divisão de Cristo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 16, jun. 1935. (poema)

MENDES, Murilo. **Filiação**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 16, jun. 1935. (poema)

ELIA, Sylvio. **O Brasil vem rolando**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 4, jul. 1935. (prosa)

SILVA, Enrique Euclides da. **Darwinismo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 4, jul. 1935. (ensaio)

CARNEIRO, Orlando. **Os judeus no cinema**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 14, jul. 1935. (ensaio)

CARNEIRO, Orlando. **A poesia contemporanea no Brasil**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 4, ago. 1935. (ensaio)

MILANEZ, Alvaro. **Nazismo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 13, ago. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Espírito universitario**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 16, ago. 1935. (ensaio)

RIBEIRO, Joaquim da Costa. **Para uma universidade católica**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 4-5, set. 1935. (artigo)

PENIDO, Henriques Maia. **Lamarckismo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 13, out. 1935. (artigo)

JACKSON. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 1, nov. 1935. (homenagem mortuária)

ELIA, Sylvio. **O século do pobre**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 13-14, nov. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Como falou Tristão de Athayde: discurso pronunciado por ocasião de sua posse na Academia Brasileira de Letras**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 2-8, dez. 1935. (discurso)

ELIA, Sylvio. **Veio outra revolução**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 15, dez. 1935. (panfleto)

NOVA política educacional. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 1, jan. 1936. (artigo)

MILANEZ, Alvaro. **Lacordaire**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 7-8, jan. 1936. (ensaio)

HERWEGEN, Dom Ildefonso. **A arte cristã e os mistérios**. Tradução de Henrique Penido. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 13-14, jan. 1936. (ensaio)

MILANEZ, Alvaro. **Lacordaire** (cont.). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 6-8, fev. 1936. (ensaio)

PENNA, Weimar. **A universidade católica de Washington**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 14-15, fev. 1936. (artigo)

PENIDO, Henrique Maia. **Religião e Filosofia: a juventude católica e liturgia**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 2-3, mar. 1936. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Lord Jim: fragmento sobre Joseph Conrad**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 4-5, mar. 1936. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Solidão do homem sem Christo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 5, mar. 1936. (poema)

MILA (Álvaro Milanez). **Entre os livros**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 9-10, mar. 1936. (ensaio)

BARBOSA, Lauro de Araújo. **No quarto de Prestes**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 11-12, mar. 1936. (ensaio)

CARNEIRO, Orlando. **Chesterton e o teatro**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 16, mar. 1936.

SACERDOS. **Fugir das falsas espiritualidades**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 2, abr. 1936. (ensaio)

ALMEIDA, Edgar Marques de. **Transformismo**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 8-12, abr. 1936. (ensaio)

UMA OBRA do momento. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 16, abr. 1936. (ensaio)

PENNA, Weimar. **Introdução ao problema da filosofia cristã: a filosofia e a mocidade moderna.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 2-4, mai. 1936. (artigo)

MELO, João Edison de. **Caminhar, caminhar.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 12, mai. 1936. (poema)

ELIA, Sylvio. **Brasil e educação.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 13, mai. 1936. (ensaio)

PENNA, Weimar. **Instaurare omnia in Christo.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 2-3, jun-jul. 1936. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Lord Jim: fragmento de um ensaio sobre Joseph Conrad** (cont.). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 7-9, jun-jul. 1936.

ENOUT, Pedro de Oliveira Ribeiro. **Strawinsky.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 11-12, jun-jul. 1936. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Ação católica e os universitários.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 16, jun-jul. 1936. (ensaio)

BARBOSA, Lauro de Araujo. **A volta ao campo ou volta ao Cristo?** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 21, jun-jul. 1936. (ensaio)

GARRIC, Robert. **Étudiants de France.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 22-23, jun-jul. 1936. (carta)

RAMOS, W. Luiz. **A felicidade e o primado do espírito.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 27-28, p. 23, jun-jul. 1936. (ensaio)

NÃO HÁ missa em Madrid. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 1, ago. 1936. (editorial)

PENNA, Weimar. **Os católicos e a Bíblia.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 2, ago. 1936. (ensaio)

BARBOSA, Lauro de Araujo. **Mireille Dupoeu.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 6, ago. 1936. (ensaio)

ELIA, Sylvio. **O livro de Carrel.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 7-8, ago. 1936. (ensaio)

L. A. B. (Lauro de Araujo Barbosa). **Fatos e comentarios.** *Vida*, n. 29, p. 9, ago. 1936. (composição livre)

PRADO, Nelson de Almeida. **Freud e o sentido dos atos falhados.** *Vida*, n. 29, p. 11-13, ago. 1936. (ensaio)

PRADO, Nelson de Almeida. **Jacques Maritain.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 13, ago. 1936. (notícia)

RAMOS, W. Luiz. **Vida integral.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 15, ago. 1936. (ensaio)

MARITAIN. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30-31, p. 1, set-out. 1936. (editorial)

ATHAYDE, Tristão de. **Saudação a Jacques Maritain.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30-31, p. 2, set-out. 1936. (discurso)

PRADO, Nelson de Almeida. **Caracter social do catolicismo.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30-31, p. 3, set-out. 1936. (ensaio)

ELIA, Sylvio. **Democracia.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30-31, p. 6-7, set-out. 1936. (ensaio)

MILANEZ, Alvaro. **Saudação ao professor Deffontaines.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30-31, p. 8, set-out. 1936. (ensaio)

KARAM, Francisco. **Duas mentalidades.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 30-31, p. 14, set-out. 1936. (ensaio)

PRADO, Nelson de Almeida. **Jackson de Figueiredo.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 8, nov. 1936. (homenagem mortuária)

BARBOSA, Lauro de Araujo. **O sinal da Cruz.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 16, nov. 1936. (prosa poética)

BARBOSA, Lauro de Araujo. **São Silvestre Abade.** *Vida*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 6, dez. 1936. (poema)

RAMOS, Walter Luiz. **O silêncio e a Beleza da Alma**. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 14, dez. 1936. (prosa poética)

O SANTO sacrifício no campo de sangue. *Vida*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 16, dez. 1936. (prosa poética)

10.2 Revista *A Ordem* (dezembro de 1928 a maio de 1945)⁶⁹⁸

JACKSON de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 3-4, jan-fev. 1929. (necrológio)

ATHAYDE, Tristão de. **Obedecendo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-6, jan.-fev. 1929. (manifesto, necrológio)

PINTO, Alvaro Vieira. **Consideração sobre o milagre**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 20-29, jan.-fev. 1929. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **Credo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 30, jan.-fev. 1929. (poema)

LIMA, Jorge de. **Cantigas**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 31, jan.-fev. 1929. (poema)

MORAES, Durval de. **Sem asas**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 32-33, jan.-fev. 1929. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **A propósito de Macunaima**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 34-38, jan.-fev. 1929. (ensaio)

⁶⁹⁸ Observação: no número de dezembro de 1928, que sucede a morte de Jackson de Figueiredo, a revista ainda permanece no formato de seus primeiros anos, que vão de 1921 a 1928. O número de dezembro de 1928, no entanto, é repetido em janeiro de 1929, já sob novo formato. Optou-se por começar no primeiro número da nova fase de *A Ordem*, muito embora seja necessário lembrar que esses textos foram publicados anteriormente em dezembro de 1928.

HELLO, Ernest. **Babel**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 44-51, jan.-fev. 1929. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Adeus á disponibilidade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 54-59, jan.-fev. 1929. (carta)

LEME, Dom Sebastião. **Jackson de Figueiredo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 117-119, mar.-mai. 1929. (necrológio)

FIGUEIREDO, Jackson. **Dolorosas interrogações**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 120-123, mar.-mai. 1929. (ensaio)

FIGUEIREDO, Jackson. **Joseph de Maistre e a contra-revolução**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 123-133, mar.-mai. 1929. (ensaio)

FIGUEIREDO, Jackson. **Carta a Augusto Frederico Schmidt**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 123-133, mar.-mai. 1929. (ensaio)

FIGUEIREDO, Jackson. **Aevum**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 138-148, mar.-mai. 1929. (trecho de romance)

ARANHA, Graça. **Jackson de Figueiredo: sua modernidade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 188-189, mar.-mai. 1929.

NOGUEIRA, Hamilton. **O pensador político**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 240-248, mar.-mai. 1929. (necrológio)

PEIXOTO, Afranio. **O romancista**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 249-255, mar.-mai. 1929. (necrológio)

CARVALHO, Ronald de. **O realista**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 259-257, mar.-mai. 1929. (necrológio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Meu depoimento**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 258-261, mar.-mai. 1929. (necrológio)

MORAES, Durval de. **Florestas**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 261-263, mar.-mai. 1930. (poema)

HOLLANDA, Sergio Buarque de. **Indicação**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-265, mar.-mai. 1929. (necrológio)

Araujo, Murillo. **O evangelho de Jackson**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 294-295, mar.-mai. 1929. (necrológio)

FONSECA, Gondin da. **O polemista**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 296-305, mar.-mai. 1929. (necrológio)

PINTO, Henrique Sobral. **O realista político**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 306-317, mar.-mai. 1929. (necrológio)

OLIVEIRA, Xavier de. **Jackson pescador**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 318-328, mar.-mai. 1929. (conto)

COSTA, Francisco. **Desaparecido no mar**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 329, mar.-mai. 1929. (poema)

NUNES, Marcello. **De volta do enterro**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 330-331, mar.-mai. 1929. (necrológio)

FILHO, Barreto. **O sentido da tragedia Jackson de Figueiredo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 332-340, mar.-mai. 1929. (necrológio)

GOMES, Oseas. **Reminiscencias**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 341-344, mar.-mai. 1929. (necrológio)

LIMA, Jorge de. **Poema: à memória de Jackson**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 344, mar.-mai. 1929. (poema)

LIMA, Alceu Amoroso. **O seu lugar**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 346-349, mar.-mai. 1929. (necrológio)

PESSOA, Epitacio. **Jackson de Figueiredo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 350-351, mar.-mai. 1929. (necrológio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Chronica Literaria**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 367-371, mar.-mai. 1929. (ensaio)

PENNA JUNIOR, Affonso. **Hic requiescit**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 354-355, mar.-mai. 1929. (poema)

DELGADO, Luiz. **Em torno da cultura.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 472-477, set.-ago. 1929. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Na volta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 486, mar.-mai. 1929. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Paysagem.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 487, mar.-mai. 1929. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Fim.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 488, mar.-mai. 1929. (poema)

LUBAMBO, Manuel. **Ação social no teatro religioso na Idade Média.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 489-497, mar.-mai. 1929. (ensaio)

FARIA, Octavio de. **A grande victoria cinema mudo sobre o cinema falado.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 500-504, mar.-mai. 1929. (ensaio)

PENNA, Cornelio. **Pintura: declaração de insolvencia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 503-504, mar.-mai. 1929. (ensaio)

MORAES, Durval de. **Maria Virgem.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 538-547, mar.-mai. 1929. (ensaio)

MARITAIN, Jacques. **O doutor commun.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 6-23, set.-out. 1929. (artigo)

FRANCA, Leonel. S.J. **O caracter fundamental do tomismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 24-47, set.-out. 1929. (artigo)

ACKER, Leonardo Van. **Introdução á Metafisica Tomista.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 48-61, set.-out. 1929. (artigo)

DELGADO, Luiz. **Aspectos da neo-escolastica.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 62-69, set.-out. 1929. (ensaio)

ROMERO, Nelson. **Realismo thomístico e idealismo moderno.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 70-79, set.-out. 1929. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **O anjo da escola e os professores.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 80-98, set.-out. 1929. (ensaio)

AZZI, Francisco. **Latim, língua viva.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 99-108, set.-out. 1929. (ensaio)

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Ode a Jackson de Figueiredo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 150-151, nov.-dez. 1929. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Purificação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 166-167, nov.-dez. 1929. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **À procura do Natal.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 167-168, nov.-dez. 1929. (poema)

KARAM, Francisco. **Poema (Espero caladamente...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 172, nov.-dez. 1929. (poema)

KARAM, Francisco. **Volta para Deus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 173, nov.-dez. 1929. (poema)

MARITAIN, Jacques. **O Doutor Commum** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 174-189, nov.-dez. 1929. (artigo)

LIMA, Jorge de. **Poema** (a Luiz Delgado). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 17, fev. 1930. (poema)

KARAM, Francisco. **Preconceitos contra a Igreja.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 16-19, fev. 1930. (ensaio)

FARIA, Octavio de. **Literatura estrangeira: René Schwob.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 37-40, fev. 1930. (ensaio)

FRANCA, Pe. Leonel. S. J. **Notas de deontologia medica: sobre o aborto.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 85-94, abr. 1930. (ensaio)

OLIVEIRA, Alberto de. **Agua que reza.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 106, abr. 1930. (poema)

NOGUEIRA, Hamilton. **Problemas de política objectiva**: Alberto Torres e Oliveira Vianna. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 114-124, abr. 1930. (ensaio)

MONTENEGRO, Olivio. **Chesterton e o seu livro sobre S. Francisco**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 125-130, abr. 1930. (ensaio)

FARIA, Octavio de. **Literatura estrangeira: Le Soulier de Satin**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 148-163, abr. 1930. (ensaio)

DANTAS, San Tiago. Frei de. **Conceito de sociologia**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 197-202, jun. 1930. (ensaio)

FUSCO, Rosario. **Notas sobre a novella**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 203-207, jun. 1930. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Um poema do pássaro cego**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 208-210, jun. 1930. (poema)

ADLER, Raquel. **Hacia tí**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 216, jun. 1930. (poema)

ADLER, Raquel. **Santa Teresa**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 217, jun. 1930. (poema)

MENDES, Oscar. **O anti-concepcionismo e o Brasil**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 218-226, jun. 1930. (ensaio)

MARITAIN, Jacques. **Sobre a sabedoria agostiniana**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 3-11, ago.1930. (ensaio)

BRION, Marcel de. **Claudel e o Japão** (especial para *A Ordem*). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 24-29, ago. 1930. (ensaio)

COUTO, Ribeiro. **Primeiro inverno na Europa**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 30, ago. 1930. (poema)

ALMEIDA, Lacerda de. **Santa Angela de Foligno**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 31-50, ago. 1930. (ensaio)

BARRETO FILHO. **Romance**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 70-77, ago. 1930. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Palavras aos companheiros**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 97-102, out. 1930. (memória)

CORREIA, Alexandre. **O natural e o sobrenatural em Santo Agostinho**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 112-123, out. 1930. (ensaio)

MARITAIN, Jacques. **Sobre a sabedoria agostiniana**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 138-146, out. 1930. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Novo Canto Brasileiro**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 147-154, out. 1930. (poema)

COSTA, Francisco. **Adão**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 155, out. 1930. (poema)

ATHAYDE, Tristão de. **Indicações**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 189-197, dez. 1930. (editorial)

LIMA, Jorge de. **Notas sobre o sentimento religioso no Brasil**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 198-210, dez. 1930. (ensaio)

PINTO, H. Sobral. **A dura realidade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 222-231, dez. 1930. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Canto ao profeta**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 232-238, dez. 1930. (poema)

REBELLO, Marques. **Na tormenta**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 239-246, dez. 1930. (prosa)

PEIXOTO, Francisco Inácio. **Canto do afogado**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 252, dez. 1930. (poema)

MENDES, Oscar. **Pappini, Santo Agostinho e nos**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 253-263, dez. 1930. (prosa)

POSIÇÃO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p.3-8, jan. 1931. (editorial)

MACHADO, Antonio Alcantara. **Brasílio Machado ou um operário católico.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 9-24, jan. 1931. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **Notas sobre o sentimento religioso no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 25-29, jan. 1931. (ensaio)

DANTAS, San Tiago. **Catholicismo e fascismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 36-43, jan. 1931. (ensaio)

OLIVEIRA, Plínio Correia de. **A Igreja e o Judaísmo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, p. 44-52, jan. 1931. (ensaio)

MORAES, Durval de. **A solidão sonora.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 82-83, fev. 1931. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Elogio de Graça Aranha.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 84-86, fev. 1931. (necrológico)

MACHADO, Antonio Alcantara. **Brasílio Machado ou um operário católico** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 87-94, fev. 1931. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **Notas sobre o sentimento religioso no Brasil** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 95-99, fev. 1931. (ensaio)

DANTAS, Pedro. **Chronica literaria.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 103-109, fev. 1931. (crítica literária)

SERRANO, Jonathas. **Pensamento e Acção.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 13, p. 136-141, mar. 1931. (ensaio)

MORAES, Durval de. **O que desprezou o passado.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 13, p. 142-144, mar. 1931. (poema)

MACHADO, Antonio de Alcantara. **Brasílio Machado ou um operário católico** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 13, p. 145-154, mar. 1931. (ensaio)

KARAM, Francisco. **Deus e o homem**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 13, p. 155-163, mar. 1931. (ensaio)

BRITO, Raymundo de Farias. **O momento mais feliz de minha vida**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 14, p. 198-202, abr. 1931. (memória)

CORREIA, Alexandre. **Filosofia da escola nova**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 14, p. 203-215, abr. 1931. (ensaio)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria: Pássaro cego, Augusto Frederico Schmidt**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 14, p. 235-239, abr. 1931. (crítica literária)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **A voz de uma geração**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 270-272, mai. 1931. (carta)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria: Alguma poesia, Carlos Drummond de Andrade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 297-302, mai. 1931. (crítica literária)

DANTAS, Pedro. **P. S.** In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria: Alguma poesia, Carlos Drummond de Andrade*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 302-304, mai. 1931. (nota a Tristão de Athayde)

ATHAYDE, Tristão de. **Nota**. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria: Alguma poesia, Carlos Drummond de Andrade*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 304-307, mai. 1931. (nota a Pedro Dantas)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria: Poemas, Murilo Mendes**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 16, p. 368-371, jun. 1931. (crítica literária)

DANTAS, Pedro. **Nota**. In: *Chronica Literaria: Poemas, Murilo Mendes*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 16, p. 372-374, jun. 1931. (nota a Tristão de Athayde)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria: Remate de males, Mario de Andrade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, p. 43-46, jul. 1931. (crítica literária)

ATHAYDE, Tristão de. **Nota II**. In: *Chronica Literaria: Remate de males*, Mario de Andrade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, p. 46-48, jul. 1931. (nota a Pedro Dantas)

IGREJA e Estado: catholicismo e fascismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 18, p. 65-71, ago. 1931. (editorial)

MORAES, Durval de. **Coração enfermo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 18, p. 86-87, ago. 1931. (poema)

DANTAS, Pedro. **El Testimonio, Alfonso Reyes**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 18, p. 108-112, ago. 1931. (crítica literária)

ACKER, Leonardo Van. **São Tomás de Aquino e a Escola Nova**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 19, p. 138-145, set. 1931. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Descanso**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 19, p. 152, set. 1931. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Destino**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 19, p. 153, set. 1931. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Despedida**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 19, p. 153, set. 1931. (poema)

NOGUEIRA, Hamilton. **Signaes animadores**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 19, p. 154-155, set. 1931. (ensaio)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria: Oscarina, Marques Rebêlo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 19, p. 167-176, set. 1931. (crítica literária)

CUNHA, Tristão da. **Ariel-Hamlet**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 212-214, out. 1931. (ensaio)

MORAES, Durval de. **Aos pés do Redemptor**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 215-216, out. 1931. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **A vinda do inimigo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 222-227, out. 1931. (poema)

FORTES, Herbert Parentes. **Uma questão de sociologia brasileira: o mistiço e o yankee.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 228-236, out. 1931. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Dostoiewsky, Chaplin ou o fracasso do anjo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 237-240, out. 1931. (ensaio)

REGISTRO. **O monumento do Christo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 253, out. 1931. (notícia)

FIGUEIREDO, Jackson de. **Aevum.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 21, p. 266-278, nov. 1931. (trecho de romance)

SILVEIRA, Tasso da. **Cantico do Christo Corcovado.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 21, p. 291-296, nov. 1931. (poema)

DANTAS, Pedro. **Maquiavel e o Brasil, Octavio de Faria.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 21, p. 312-318, nov. 1931. (crítica literária)

A CRUZADA. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 22, p. 321-334, dez. 1931. (editorial)

HERMANNY, Maria da Silveira. **Meus versos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 22, p. 349-351, dez. 1931. (poema)

ANDRADE, Carlos Drummond. **Canto de Natal do Bonde.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 22, p. 352-353, dez. 1931. (prosa poética)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Hora sexta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 22, p. 354-356, dez. 1931. (poema)

KARAM, Francisco. **Na Bençã.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 23, p. 46-48, jan. 1932. (poema)

SERRANO, Jonathas. **Chronica Literaria: O poema e Anchieta, Durval de Moraes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 23, p. 49-57, jan. 1932. (crítica literária)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria. Ingenuidade, Emilio Moura.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 23, p. 58-60, jan. 1932. (crítica literária)

SEPARATISMO espiritual. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p. 81-87, fev. 1932. (editorial)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Canto e mensagem.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p. 117-122, fev. 1932. (poema)

DANTAS, Pedro. **Chronica Literaria: Mundéu, Mario Peixoto.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p.129-131, fev. 1932. (crítica literária)

PINTO, H. Sobral. **Chronica Política. (Quem não conhece a phrase celebre do Visconde De Bonald...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p. 132-143, fev. 1932. (ensaio)

DEVER político dos catholicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 25, p. 161-166, mar. 1932. (editorial)

HOLLANDA, Guy de. **Ligeiro ensaio sobre a religião dos primitivos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 25, p. 167-181, mar. 1932. (ensaio)

O DEVER cultural dos catholicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 241-246, abr. 1932. (editorial)

MORAES, Eugênio Vilhena. **A ‘clavis prophetarum’ do Pe. Antonio Vieira. Descoberto afinal o paradeiro do famoso manuscrito?** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 247-254, abr. 1932. (estudo e documento)

SILVEIRA, Tasso da. **s/t. (Senhor, a cidade dorme...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 255, abr. 1932. (poema)

SILVEIRA, Tasso da. **s/t. (Medito no destino dos seres...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 255-256, abr. 1932. (poema)

SILVEIRA, Tasso da. **s/t. (Diante do céu vasto;...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 256-257, abr. 1932. (poema)

DANTAS, Pedro. **Cabocla, Ribeiro Couto.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 278-281, abr. 1932. (crítica literária)

NORTE-SUL. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 27, p. 321-327, mai. 1932. (editorial)

HARGREAVES, Henrique. **Separatismo espiritual.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 27, p. 341-350, mai. 1932. (ensaio)

GOMES, Perillo. **Joana D’Arc e seus novos algozes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 27, p. 350-353, mai. 1932. (ensaio)

DANTAS, Pedro. **Cronica Literaria: *L’homme entre deux femmes*, Mateus de Albuquerque.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 27, p. 358-360, mai. 1932. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Educação eugenica.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 28, p. 408-411, jun. 1932. (ensaio)

MORAES, José Mariz de. **O mau gosto liturgico no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 28, p. 426-430, jun. 1932. (ensaio)

DANTAS, Pedro. **Cronica Literaria. O paiz do carnaval, Jorge Amado.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 28, p. 432-445, jun. 1932. (crítica literária)

DELGADO, Luiz. **Construção e verdade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 29, p. 25-32, jul. 1932. (ensaio)

KARAM, Francisco. **Penitente.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 29, p. 37, jul. 1932. (poema)

APPELO ao bom senso. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 30, p. 81-85, ago. 1932. (editorial)

LIMA, Jorge de. **Sentimento religioso no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 30, p. 102-106, ago. 1932. (trecho de livro)

MORAES, José Mariz de. **Dom Vital.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 31, p. 179-188, set. 1932. (homenagem mortuária)

SILVEIRA, Tasso da. **Á mulher.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 31, p. 190-191, set. 1932. (poema)

A LIÇÃO do momento. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 241-244, out. 1932. (editorial)

NOGUEIRA, Hamilton. **A esterilização dos inaptos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 251-258, out. 1932. (ensaio)

MORAES, Vinicius de. **A transfiguração da montanha.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 259-262, out. 1932. (poema)

PINTO, Sobral. **Chronica Política (sucedem-se os dias...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 32, p. 267-279, out. 1932. (ensaio)

GOMES, Perillo. **Registro: Os trajes de praia.** *A Ordem*. Rio de Janeiro. v. 8, n. 32, p. 290, out. 1932.

LINS, Augusto. **Vida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 33, p. 345, nov. 1932. (poema)

LINS, Augusto. **Antitese.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 33, p. 345, nov. 1932. (poema)

LINS, Augusto. **Inquietação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 33, p. 346, nov. 1932. (poema)

LINS, Augusto. **Indigência.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 33, p. 346, nov. 1932. (poema)

SUCUPIRA, Luis. **Alguns pontos de doutrina social catholica.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 33, p. 355-365, nov. 1932. (artigo)

MOBILIZEMO-NOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 34, p. 403-406, dez. 1932. (editorial)

SUCUPIRA, Luis. **Alguns pontos de doutrina social catholica** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 34, p. 413-424, dez. 1932. (artigo)

PEREIRA, Lucia Miguel. **O perigo do feminismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 34, p. 449-450, dez. 1932. (ensaio)

DIAS, Publio. **Notícia de Porto Velho, Amazonas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 35, p. 34-36, jan. 1933. (ensaio)

VALMONT, Ubyratan-Luis. **A pseudo-cultura moderna.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 36, p. 100-102, fev. 1933. (ensaio)

SUCUPIRA, Luis. **Imprensa catholica.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 36, p. 110-119, fev. 1933. (ensaio)

SILVEIRA, Tasso da. **O pensamento de René Guénon.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 226-230, mar-abr. 1933. (ensaio)

ANDRADE, Mario de. **Noticia de Porto Velho.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 234-235, mar-abr. 1933. (carta)

ALMEIDA, Bartholomeu de. **A Maçonaria no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 37-38, p. 236-241, mar-abr. 1933. (ensaio)

NERY, Pe. José de Castro. **Possessão, histeria e extase.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 328-335, mai-jun. 1933. (ensaio)

SILVEIRA, Tasso da. **Melancolia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 353-354, mai-jun. 1933. (poema)

VALMONT, Ubyratan Luis. **Cordilheira de nuvens.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 390, mai-jun. 1933. (poema)

ALMEIDA, Bartholomeu de. **A Maçonaria no Brasil II.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 409-417, mai-jun. 1933. (ensaio)

DA IMITAÇÃO de Cristo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 418-420, mai-jun. 1933. (ensaio)

MORAES, José Mariz de. **Chronica de arte: esculptora Adriana Janacopulos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 39-40, p. 439-441, mai-jun. 1933. (ensaio)

SANTOS, Lucio José dos. **A proposito da Maçonaria no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 487-500, jul-ago. 1933. (ensaio)

DELGADO, Luiz. **Raça e assimilação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42 p. 540-543, jul-ago. 1933. (resenha)

CAMARA, Pe. Helder. **Educação progressiva.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 544-549, jul-ago. 1933. (ensaio)

NOGUEIRA, Hamilton. **Fundamentos da biologia monogâmica.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 571-575, jul-ago. 1933. (ensaio)

MENDES, Oscar. **A política dos catholicos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 41-42, p. 581-583, jul-ago. 1933. (ensaio)

KELLER, Dom Tomás. **Liturgia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 658-661, set-out. 1933. (ensaio)

MARIA José. Madre. **O dia da Carmelita.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 702-704, set-out. 1933. (poema)

TORRES, José. **Ideias transformistas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 40, p. 705-721, set-out. 1933. (ensaio)

NABUCO, Monsenhor Joaquim. **Um novo modo de construir igrejas no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 740-744, set-out. 1933. (ensaio)

MENDES, Oscar. **Sciencia e religião.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 745-749, set-out. 1933. (ensaio)

SOMBRA, Severino. **Carta do exílio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 750-751, set-out. 1933. (carta)

MORAES, José Mariz de. **O menino que nasceu cego.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 752, set-out. 1933. (poema)

PEREIRA, Lucia Miguel. **Chronica feminina. (a evolução, desde que tenha...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 43-44, p. 760-763, set-out. 1933. (ensaio)

CANNABRAVA, Euryalo. **Será a psychologia sciencia natural ou cultural?** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 821-837, nov-dez. 1933. (conferência)

PAWLOW, Ivan. **Carta a Euryalo Cannabrava**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 838-839, nov-dez. 1933. (carta)

LOPES, Paulo Corrêa. **Tres preces**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 840, nov-dez. 1933. (poema)

VALMONT, Ubyratan. **Monotonia**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 853, nov-dez. 1933. (poema)

PASSOS CABRAL. **Acto de fe**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 864, nov-dez. 1933. (poema)

SERRANO, Jonathas. **O caminho para a distância, Vinícius de Moraes**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 45-46, p. 873-877, nov-dez. 1933. (crítica)

MORAES, Durval de. **Plasmas (conjunto de sete poemas menores)**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 53, p. 108-109, jul. 1934. (poemas)

BRANDÃO, Wellington. **Volte a inocência**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 54, p. 108, ago. 1934. (poema)

BRANDÃO, Wellington. **Confissão**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 54, p. 109, ago. 1934. (poema)

PEREIRA, Lucia Miguel. **Uma hora de Mauriac**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 55, p. 173-178, set. 1934. (ensaio)

DANTAS, San Tiago. **s/t (meu desejo não será fugir...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 55, p. 178-186, set. 1934. (ensaio, comentário ao anterior)

ATHAYDE, Tristão de. **O espírito do nosso voto**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 56, p. 231-238, out. 1934. (ensaio)

ALBANO, José. **Soneto (Senhor, assim pregado ao duro lenho...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 56, p. 274, out. 1934. (poema)

ATHAYDE, Tristão de. **Catolicismo e integralismo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 58, p. 405-413, dez. 1934. (ensaio)

FONSECA, Antonio Gabriel de Paula. **A reforma christã da sociedade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 59, p. 28-36, jan. 1935. (ensaio)

CARDOSO, Leontina Licino. **Eugénie de Guérin**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 59, p. 37-86, jan. 1935. (artigo)

NERY, Ismael. **Poema post-essencialista** (1931). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 87-88, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **O Ente dos entes** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 89, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Oração de I. N.** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 89, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **A virgem inútil** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 90, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Poema** (1933) (**As gargalhadas...**). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 91, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Confissão** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 92, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **A noiva do poeta** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 93, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Ismaela** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 94, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Primeira parte do meu poema** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 95, fev. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Fragmentos do meu poema** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 96, fev. 1935. (poema)

MÁS LEITE, Armando. **O espirito poetico no mundo moderno**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 109-114, fev. 1935. (ensaio)

SERRANO, Jonathas. **Letras contemporâneas: Jorge Amado — “Cacau”** (2ª edição) — “Suór” (Ariel, Ed. — Rio — 1934). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 60, p. 132-136, fev. 1935.

NERY, Ismael. **Eu** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 181-182, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Poemas pre-essencialistas** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 182, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Manhã** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 183, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Poema** (1932) (Deus criou duas almas...). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 184, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **A uma mulher** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 184, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Poema para Ella** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 184, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Vontade de quem?** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 184-185, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Inércia** (1932). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 185, mar. 1935. (poema)

NERY, Ismael. **Poema** (1931) (Estou com o olho no telescópio...). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 185, mar. 1935. (poema em prosa)

NERY, Ismael. **Última página** (1933). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 184, mar. 1935. (poema em prosa)

MENDES, Murillo. **Notas e Commentarios** (A Ismael Nery). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 187-195, mar. 1935. (ensaio)

MORAES, Durval de. **Plasmas** (cont.) *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 61, p. 199-202, mar. 1935. (poemas)

MENDES, Murillo. **Notas e Commentarios** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 62, p. 315-317, abr. 1935. (ensaio)

REGISTRO: Política e religião em Hespanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 62, p. 323, abr. 1935. (notícia)

ATHAYDE, Tristão de. **Colligação Catholica Brasileira: esboço histórico e constituição.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 63, p. 345-354, mai. 1935. (programa)

PIMENTEL, Mesquita. **A espiritualidade franciscana nos escriptos de S. Francisco de Assis.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 63, p. 371-384, mai. 1935.

NOGUEIRA, Hamilton. **Dostoiewsky e o misterio da iniquidade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 63, p. 385-389, mai. 1935. (ensaio)

TESTA, José Zamarim da. **Céo e Nirvana.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 63, p. 390-395, mai. 1935. (ensaio)

BREINER, Cristovam. **O filho prodigo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 63, p. 402-403, mai. 1935. (poema)

ACÇÃO CATHOLICA BRASILEIRA. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 437-444, jun. 1935. (estatuto)

ATHAYDE, Tristão de. **Arte Christã.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 445-454, jun. 1935. (ensaio)

FARIA, Octavio de. **Tres tragedias á sombra da Cruz.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 455-463, jun. 1935. (ensaio, trecho de livro)

MASUETUS. Frei. **A Igreja: segundo a doutrina de S. Paulo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 496-474, jun. 1935. (ensaio)

MENDES, Murillo. **Deante do Evangelho.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 479, jun. 1935. (poema)

MENDES, Murillo. **Pentecostes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 64, p. 479-480, jun. 1935. (poema)

FARIA, Octavio de. **Judas**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 65, p. 33-52, jul. 1935. (texto dramático)

KARAM, Francisco. **Sursum corda**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 65, p. 53, jul. 1935. (poema)

MONTEIRO, Luiz Augusto do Rego. **Annuncio dos novos tempos**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 65, p. 58-65, jul. 1935. (discurso)

SILVEIRA, Tasso da. **São Thomaz, Nietzsche e Proust...** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 65, p. 66-69, jul. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **A idade nova e a Acção Catholica**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 66, p. 103-113, ago. 1935. (ensaio)

SÁ, Paulo. **Missão dos moços**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 66, p. 170-178, ago. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Ainda o ensino religioso**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 67, p. 209-215, set. 1935. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **A mystica e a poesia**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 67, p. 216-236, set. 1935. (ensaio)

BASTOS, Jenner Barreto. **A philosophia e a vida**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 67, p. 237-253, set. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Meditação sobre a indiferença**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 68, p. 301-306, out. 1935. (ensaio)

CASCUDO, Luiz da Camara. **Omar Kayyam**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 68, p. 343-345, out. 1935. (ensaio)

SANTOS, Theobaldo Miranda dos. **Aspétos da psicologia do sonho**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 68, p. 346-355, out. 1935. (artigo)

ROCHA, Gabriel Munhoz da. **Um artista do espirito: Nicolas Berdiaeff**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 69, p. 406-414, nov. 1935. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Discurso de recepção na Academia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 70, p. 471-494, dez. 1935. (discurso)

FANFANI, Amintore. **O fundamento da Doutrina economica dos escolásticos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 70, p. 495-502, dez. 1935. (ensaio)

HARGREAVES, Henrique José. **Santo Thomaz Moro e seu tempo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 70, p. 543-562, dez. 1935. (ensaio)

TESTA, José Zamarim da. **O homem e a philosophia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 70, p. 568-571, dez. 1935. (ensaio)

KOHEN, Frei mansuetto. **Espiritualidades idealistas e realistas nas ordens religiosas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 22-35, jan. 1936. (ensaio)

COUTINHO, Afranio. **A literatura na pesquisa da nova ordem da vida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 36-51, jan. 1936. (ensaio)

MONTEIRO, Luiz Augusto do Rego. **América redimida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 59-61, jan. 1936. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **O socialismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 71, p. 62-79, jan. 1936. (conferência na Escola do Estado Maior do Exército em out. 1935.)

SABORIDO, Jesus. **O Rotary Club.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 72, p. 114-145, fev. 1936. (ensaio)

MORAES, Durval de. **Recordações de Villaespesa.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 74, p. 301-303, abr. 1936. (ensaio)

FORTES, Herbert Parentes. **1936.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 74, p. 309-317, abr. 1936. (ensaio)

ANDRADE NETO, Belisario Leite de. **Preconceitos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 76, p. 398-401, jun. 1936. (ensaio)

MONTEIRO, Luiz Augusto de Rego. **Templos para a idade nova.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 14-29, jul.-ago. 1936. (ensaio)

COUTINHO, Afranio. **A aventura poética contemporânea.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 38-42, jul.-ago. 1936. (ensaio)

LOPES, Paulo Corrêa. **Vento.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 55, jul.-ago. 1936. (poema)

LOPES, Paulo Corrêa. **Deus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 55-56, jul.-ago. 1936. (poema)

LOPES, Paulo Corrêa. **Revelação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 56, jul.-ago. 1936. (poema)

LOPES, Paulo Corrêa. **Oração.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 56, jul.-ago. 1936. (poema)

GOMES, Perillo. **Registro: Os acontecimentos da Hespanha.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 77-78, p. 56, jul.-ago. 1936. (poema)

JOÃO DA CRUZ. **Cântico espiritual de São João da Cruz.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 79-80, p. 188-195, set.-out. 1936. (poesia)

SALÁ, Frei Antônio. **Souvenir.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 334-335, nov-dez. 1936. (poema)

ATHAYDE, Tristão de. **Frei Salá.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 336-338, nov-dez. 1936. (poema)

KOHNEN, Frei Mansueto. **O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 339-363, nov.-dez. 1936. (ensaio)

PIMENTEL, Mesquita. **S. Francisco de Assis e as artes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 364-388, nov-dez. 1936. (ensaio)

JOÃO DA CRUZ. **Cântico espiritual de São João da Cruz.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 389-402, nov-dez. 1936. (poesia)

COUTINHO, Afranio. **Humanismo integral cristão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 436-441, nov-dez. 1936. (ensaio)

REGISTRO, A moda nas praias. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 81-82, p. 464, nov-dez. 1936. (notícia)

BARBOSA, Lauro Araujo. **A minha amada é como o lírio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 28-30, jan. 1937. (poema)

MENDES, Murilo. **Alpha e ômega.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 50, jan. 1937. (poema)

MENDES, Murilo. **Diante do crucifixo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 50, jan. 1937. (poema)

MENDES, Murilo. **A enseada de Botafogo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 50, jan. 1937. (poema)

SILVEIRA, Tasso da. **Parnasianismo e simbolismo.** Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 51-62, jan. 1937. (ensaio)

SANTOS, Lúcio José dos. **Religião e prehistoria.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 111-127, fev. 1937. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **Idumentarias.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 128-130, fev. 1937. (ensaio)

A EVOLUÇÃO das ideias sociais nos meios Catolicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 131-150, fev. 1937. (ensaio)

ELIA, Silvio. **Jacques Maritain, mensageiro da Idade Nova.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 151-158, fev. 1937. (ensaio)

REGISTRO. **A atitude alemã.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 182, fev. 1937. (notícia)

SAMPAIO, A. J. Guimarães. **S. J. Filosofia cristã e filosofia pagã.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 198-227, mar. 1937. (artigo)

SALIM, Cgo Emilio José. **O misticismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 236-251, mar. 1937. (artigo)

DAMASCO, Paulo. **O meu retrato mal-assombrado.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 252-254, mar. 1937. (prosa)

REGISTRO. **Sept e a frente popular francesa.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 76, p. 280-281, mar. 1937. (notícia)

MARITAIN, Jacques. **Freudisme et psychanalyse.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 299-311, abr. 1937. (ensaio)

ANDRADE, Nair. **A mulher na vida social.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 375-380, abr. 1937. (ensaio)

REGISTRO. **Comunismo e nazismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 386, abr. 1937. (notícia)

REGISTRO. **A propaganda e a repressão do comunismo no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 386-387, abr. 1937. (notícia)

MARITAIN, Jacques. **Freudisme et psychanalyse** (concl.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 78, p. 408-420, mai. 1937. (ensaio)

RAMOS, Alberto Guerreiro. **O canto de rebeldia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 5, p. 452-454, mai. 1937. (poema)

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Lamentações de um místico.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 5, p. 454-456, mai. 1937. (poema)

COUTINHO, Afranio. **Rotarismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, p. 529-536, jun. 1937. (ensaio)

SCHNEIDER, Fr. Saturnino. O. F. M. **Jesus Christo, chefe e cabeça do corpo mystico.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, p. 559-565, jun. 1937. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **Dom Vital.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 6, p. 566-591, jun. 1937. (ensaio, homenagem mortuária)

MARITAIN, Jacques. **Entrevista de Jacques Maritain.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 9-15, jul. 1937. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Recapitulando.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 16-18, jul. 1937. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Homenagem a Corrêa de Oliveira.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 23-29, jul. 1937. (conferência)

CORRÊA D'OLIVEIRA, Antônio. **Ciclo da Terra.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 29-32, jul. 1937. (conjunto de poemas)

CORRÊA D'OLIVEIRA, Antônio. **Crepusculo.** Gil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 32-33, jul. 1937. (poema)

CORRÊA D'OLIVEIRA, Antônio. **Carta X.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 33, jul. 1937. (poema)

CORRÊA D'OLIVEIRA, Antônio. **Rio Vouga.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 34-41, jul. 1937. (poema)

RENAULT, Abgar. **Ode a Corrêa d'Oliveira.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 43-44, jul. 1937. (poema)

SALES, Artur de. **Sub umbra.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 44, jul. 1937. (poema)

KARAM, Francisco. **A poesia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 45-49, jul. 1937. (poema)

LIMA, Jorge de. **Ode aos poetas mortos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 49-51, jul. 1937. (poema)

BARBOSA, Lauro de Araujo. **Ressurreição da carne.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 51-53, jul. 1937. (poema)

CARNEIRO, Orlando. **Poema da misericórdia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 53, jul. 1937. (poema)

SILVEIRA, Tasso da. **Canto Cristão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 53-57, jul. 1937. (poema)

MORAES, Durval de. **Adeus, tio saudade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 57-59, jul. 1937. (poema)

CORRÊA D'OLIVEIRA. **O cavaleiro e o signo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 59-61, jul. 1937. (poema)

GOMES, Osmar. **O mundo, o homem exterior e o homem interior.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 160-164, ago. 1937. (ensaio)

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Não.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 165-169, ago. 1937. (prosa poética)

LIMA, Alceu Amoroso. **Congonhas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 170-180, ago. 1937. (ensaio)

REGISTRO. Religião para unir. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 8, p. 188, ago. 1937. (ensaio)

MORAES, Durval de. **O santo prior do mosteiro do verso.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 225-226, set. 1937. (poema)

MORAES, Durval de. **Retorno.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 227-229, set. 1937. (poema)

MORAES, Durval de. **A última canção.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 229-230, set. 1937. (poema)

MORAES, Durval de. **Canção da felicidade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 230-232, set. 1937. (poema)

GOMES, Francisco Magalhães. **O problema da cultura.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, p. 309-320, out. 1937. (poema)

LIMA, Jorge de. **A noite com Deus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, p. 372, out. 1937. (poema)

REGISTRO. Os acontecimentos na Espanha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 83, p. 386, out. 1937. (notícia)

REGISTRO. As experiências do corporativismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, p. 388, out. 1937. (notícia)

COUTINHO, Afranio. **Necessária renovação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 11, p. 434-438, nov. 1937. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **O homem e a mulher: ensaio de caracterologia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 11, p. 454-474, nov. 1937. (ensaio)

VIATTE, Augusto. **O catolicismo e a civilização dos Estados Unidos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 12, p. 501-510, dez. 1937. (ensaio)

BANDEIRA, Antonio Rangel. **Nupcias.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 12, p. 501-528-530, dez. 1937. (poema)

SÁ, Paulo. **A Igreja e a questão social.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 12, p. 501-531-562, dez. 1937. (poema)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Canto do misterio do Natal.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 47-56, jan. 1938. (poema)

LIMA, Alceu Amoroso. **Num pórtico de Universidade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 66-70, jan. 1938. (ensaio)

LUSTOSA, Eduardo M. **Corporativismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 89-106, jan. 1938. (artigo)

RIBEIRO, Fernando Bastos. **O Comunismo e o Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 152-174, fev-mar. 1938. (ensaio)

OLIVEIRA, Martins de. **Si o olhar não fosse o de Jesus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 175-176, fev-mar. 1938. (poema)

VILLAÇA, Isabel Ribeiro. **Deus em nós.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 188-193, fev-mar. 1938. (poema)

REGISTRO. **Os famosos protocolos dos sabios de Sião.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 195-196, fev-mar. 1938. (notícia)

LUSTOSA, Eduardo M. **Corporativismo** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 198-209, fev-mar. 1938. (artigo)

TAUZIN, Frei Sebastião. **Alma do nosso tempo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 225-237, fev-mar. 1938. (ensaio)

REGISTRO. **A democracia está perdida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 284-285, fev-mar. 1938. (notícia)

LUSTOSA, Eduardo M. **Corporativismo** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2-3, p. 292-302, fev-mar. 1938. (artigo)

KOHNEN, Frei Mansueto. **Giotto, inovador da arte cristã na idade média.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 309-316, abr. 1938. (ensaio)

BANDEIRA, Americo Esmeraldino. **Rumos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 363, abr. 1938. (poema)

BANDEIRA, Americo Esmeraldino. **Selo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 363-364, abr. 1938. (poema)

COUTINHO, Afranio. **O que morre e o que nasce.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 365-370, abr. 1938. (ensaio)

LUSTOSA, Eduardo M. **Corporativismo** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 388-401, abr. 1938. (artigo)

MANGABEIRA, Octavio. **Palavras ao vento...** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 5, p. 405-417, mai. 1938. (ensaio)

CARLOS, Juan. **Las viejas ilusiones.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 5, p. 500-501, mai. 1938. (ensaio)

CARLOS, Juan. **La sombra del llanto.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 5, p. 501, mai. 1938. (ensaio)

QUAGLIOTTI, Juan C. **Deseos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 598, jun. 1938. (ensaio)

QUAGLIOTTI, Juan C. **A Jesus em el sacrario.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 6, p. 598-599, jun. 1938. (ensaio)

CAMARA, Pe. Helder. **Em torno da psicologia da fé.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 7-13, jul. 1938. (ensaio)

SANTOS, Theobaldo Miranda dos. **Husserl**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 27-31, jul. 1938. (necrológico)

MELO, Pedro E. de. **Á sombra da cruz gamada**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 32-45, jul. 1938. (ensaio)

FRANCO SOBRINHO, Manoel de Oliveira. **Alberto Torres e o panorama do Brasil**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 46-61, jul. 1938. (ensaio)

ANTUÑA, Dimas. **Del libro único**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 94, jul. 1938. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **De cruce**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 95, jul. 1938. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **Misterio de la sombra**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 96, jul. 1938. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **Nazareth**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 97, jul. 1938. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **Nazareth** (poema homônimo). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 97, jul. 1938. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **Pleyades**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 7, p. 97, jul. 1938. (poema)

GOMES, Antonio Osmar. **O idolo da raça**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 8, p. 127-130, ago. 1938. (poema)

MORAES, Durval de. **Dom Vital**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 8, p. 131, ago. 1938. (poema)

NOGUEIRA, Hamilton. **Biotipologia medieval: doutrina dos temperamentos em Santo Alberto Magno**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 9, p. 235-252, set. 1938. (ensaio)

REGISTRO. **A pendência racista**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 9, p. 277, set. 1938. (notícia)

COUTINHO, Afranio. **Vocação da America: Ocidente e Continente.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 9, p. 352-360, set. 1938. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **O nacionalismo christão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 10, p. 367-391, out. 1938. (ensaio)

FIGUEIREDO, Jackson. **Versos de Jackson de Figueiredo (Sou eu que devo os hinos da alegria...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 409-411, nov. 1938. (ensaio)

XAVIER DE OLIVEIRA. **Jackson: estudante na Bahia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 412-422, nov. 1938. (homenagem mortuária)

FALCÃO, Manuel Moniz. **O pensamento social de Jackson de Figueiredo: um reformador brasileiro.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 423-436, nov. 1938. (homenagem mortuária)

SUCUPIRA, Luis. **Jackson e a mocidade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 437-439, nov. 1938. (homenagem mortuária)

NOGUEIRA, Hamilton. **Um depoimento.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 440-441, nov. 1938. (homenagem mortuária)

LIMA, Alceu Amoroso. **Jackson.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 442-460, nov. 1938. (homenagem mortuária)

GOMES, Perilo. **O amigo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 461-463, nov. 1938. (homenagem mortuária)

BARRETO FILHO. **Introdução a Jackson de Figueiredo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 464-483, nov. 1938. (homenagem mortuária)

LIMA, Jorge de. **Depoimento.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 484-485, nov. 1938. (homenagem mortuária)

COSTA, Heitor da Silva. **Jackson de Figueiredo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 489-491, nov. 1938. (homenagem mortuária)

BARBOSA DE OLIVEIRA, C. A. **Um pensador, combatente emérito da boa causa.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 492-494, nov. 1938. (homenagem mortuária)

MORAES, Durval de. **Jackson, o homem de oração.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 495-498, nov. 1938. (homenagem mortuária)

KARAM, Francisco. **Trechos de ensaio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 503-504, nov. 1938. (homenagem mortuária)

MURICI, Andrade. **Jackson de Figueiredo literário.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 519-532, nov. 1938. (homenagem mortuária)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Depoimento sobre Jackson de Figueiredo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 11, p. 545-558, nov. 1938. (homenagem mortuária)

BARBOSA, Lauro Araujo. **Natal, o grande misterio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 12, p. 568-572, dez. 1938. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **No túmulo de Jackson.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 12, p. 583-591, dez. 1938. (homenagem mortuária)

MENDES, Murilo. **Na comunhão dos santos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 12, p. 592-595, dez. 1938. (poema)

CORNELIO PENA. **Dois romances de Nico Horta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 12, p. 596-600, dez. 1938. (trecho de romance)

LAGRANGE, René-Garrigou. **A certeza sobrenatural da fé.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 16-29, jan. 1939. (ensaio)

HARGREAVES, H. J. **Jackson Figueiredo e o milagre da graça.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 58-76, jan. 1939. (homenagem mortuária)

ANTUÑA, Dimas. **Poèmes (cette journée si pleine...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 98, jan. 1939. (poema)

LEITE, Armando Más. **Contrição.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 99, jan. 1939. (poema)

LEITE, Armando Más. **Meu canto.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 100, jan. 1939. (poema)

SERRANO, Jonathas. **Farias Brito.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 151-158, fev. 1939. (ensaio)

BARBOSA, Lauro. **Abriu-se a terra, aleluia!** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 169-172, fev. 1939. (poema)

GOMES, Antonio Osmar. **Humanização da política pela cristianização da política.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 214-220, fev. 1939. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Canto da Aurora.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 372-374, abr. 1939. (poema)

DAVID, Christiano. **Poêma das palavras inuteis.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 375, abr. 1939. (poema)

DAVID, Christiano. **Oremus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 376, abr. 1939. (poema)

DAVID, Christiano. **Cântico do amor predestinado.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 377, abr. 1939. (poema)

PRADO, Nelson de Almeida. **Pentecostes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 432-439, mai. 1939. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Meditação sôbre o espirito aristocratico.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 440-457, mai. 1939. (ensaio)

CARNEIRO, Orlando. **Ressurreição da carne.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 495, mai. 1939. (poema)

CARNEIRO, Orlando. **Poema** (Sem que eu soubesse...). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 496, mai. 1939. (poema)

CARNEIRO, Orlando. **Canto de amor cristão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 497, mai. 1939. (poema)

ACKER, Leonardo Van. **Filosofia e política panamericana.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 6, p. 548-559, jun. 1939. (ensaio)

ASSIS, Machado de. **Soneto (Senhora, se algum dia aqui vierdes...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 6, p. 563, jun. 1939. (ensaio)

PEREIRA, Lucia Miguel. **Machado de Assis e o espírito de infância.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 6, p. 564-568, jun. 1939. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Machado de Assis.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 6, p. 569-578, jun. 1939. (ensaio)

SANTOS, Theobaldo Miranda dos. **O sonho e a memória.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 12-37, jul. 1939. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Aeropoema.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 54, jul. 1939. (poema)

MENDES, Murilo. **Estudo para um cáos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 55, jul. 1939. (poema)

PASSOS, Jacinth. **Oferenda.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 56, jul. 1939. (poema)

MAURIAC, François. **Greta Garbo, uma tarde...** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 7, p. 71-76, jul. 1939. (conto)

BARBOSA, Lauro. **O reino de Deus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 169-171, ago. 1939. (poema)

ATHAYDE, Tristão de. **Liturgia.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 8, p. 177-185, ago. 1939. (ensaio)

A GUERRA. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 219-226, set. 1939. (editorial)

ANTUÑA, Dimas. **Salmo para Septiembre.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 261-264, set. 1939. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **Idibus psalmus Septembris.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 262-265, set. 1939. (poema)

CORRÊA SOBRINHO, Raymundo. **Genese**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 266, set. 1939. (poema)

CORRÊA SOBRINHO, Raymundo. **A volta das andorinhas**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 266, set. 1939. (poema)

CORRÊA SOBRINHO, Raymundo. **Oferenda**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 267, set. 1939. (poema)

CANÇADO, Mello. **Poemas (Oh, essas interrogações...) e (nas tuas mãos...)**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 268-269, set. 1939. (poemas)

CORÇÃO, Gustavo. **O cientismo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 280-288, set. 1939. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **Sacrum mysterium**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 289-294, set. 1939. (ensaio)

MARITAIN, Jacques. **Os pontos nos iis**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 295-298, set. 1939. (ensaio)

OLIVEIRA, Paulo de. **Cooperativismo, corporativismo e organização**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 10, p. 362-370, out. 1939. (ensaio)

LIMA, Jorge de. **A angustiada súplica**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 10, p. 371, out. 1939. (poema)

CORÇÃO, Gustavo. **O sal da terra**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 10, p. 372-375, out. 1939. (ensaio)

OLIVEIRA, João Camilo de. **U.S.A... este desconhecido**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 10, p. 376-384, out. 1939. (ensaio)

PÉGUY, Charles. **A noite**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 12, p. 560-563, dez. 1939. (poemas em disposição bilíngue)

CASTRO, Aloysio de. **Paz**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 12, p. 564-565, dez. 1939. (poema)

LIMA, Alceu Amoroso. **Thomaz Morus**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 3-18, jan. 1940. (ensaio)

CORÇÃO, Gustavo. **O progresso e Chesterton**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 19-24, jan. 1940. (ensaio)

PETERSON, Erik. **Os santos anjos**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 122-128, fev. 1940. (ensaio)

PASSOS, Jacinta. **A missão do poeta**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 175-176, fev. 1940. (poema)

LOPES, Paulo Corrêa. **Palavras ao homem**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 177, fev. 1940. (poema)

LOPES, Paulo Corrêa. **Oferenda**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 250, mar. 1940. (poema)

BACKEUSER, Everardo. **O livro do Genesis e as cosmogonias modernas**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 426-438, mai. 1940. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Notas sobre o humanismo no Brasil**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 461-466, jun. 1940. (ensaio)

TAUZIN, Frei Sebastião. **Ser e vir a ser**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 478-508, jun. 1940. (ensaio)

VIANNA, Helio. **A idade moderna e sua formação medieval**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 509-519, jun. 1940. (ensaio)

RAMOS, Guerreiro. **No Sábado Santo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 544, jun. 1940. (poema)

RAMOS, Guerreiro. **No Sábado Santo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 6, p. 545, jun. 1940. (poema)

KOHNNEN, Frei Mansueto. **Apologia Trinitatis: tudo depende da trindade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 6, p. 9-13, jul. 1940. (ensaio)

VIANNA, Eremildo Luiz. **Introdução: noção de Idade Média.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 7, p. 14-39, jul. 1940. (ensaio)

SILVEIRA, Tasso da. **O canto cósmico.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 7, p. 50-52, jul. 1940. (poema)

TAUZIN, Frei Sebastião. **Cultura e vida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 112-131, ago. 1940. (ensaio)

PASSOS, Jacinta. **Sacerdocio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 169, ago. 1940. (poema)

PASSOS, Jacinta. **Alegria.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 170, ago. 1940. (poema)

RAMOS, Guerreiro. **Exílio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 8, p. 171, ago. 1940. (poema)

QUARTO centenário da Companhia de Jesus. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 9, p. 185-187, set. 1940. (editorial)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Maurice Barrés e Charles Péguy.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 9, p. 208-227, set. 1940. (ensaio)

ALMEIDA SALLES, Francisco Luiz de. **A adolescência é a minha sombra.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 9, p. 267-268, set. 1940. (poema)

FRANCA, Pe. Leonel. **A Companhia de Jesus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 10, p. 277-285, out. 1940. (ensaio)

PETERSON, Erik. **A teologia do vestuário.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 463-471, dez. 1940. (ensaio)

TAUZIN, Sebastião. **Revisão das críticas bergsonianas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 472-498, dez. 1940. (artigo, trecho de livro)

MORAES, Durval de. **Sagrada colheita.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 499-507, dez. 1940. (texto dramático)

ESCOREL, Lauro. **O estilo da palavra de Deus.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 3-6, jan. 1941. (ensaio)

PLÁ, Pe. Dr. Luiz G. **A gravidade e magestade de um relativo silêncio: por que o Papa não fala nesta altura da guerra?** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 16-18, jan. 1941. (ensaio)

VIEIRA, Oldegar. **A história não se repete.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 79-85, jan. 1941. (ensaio)

TAUZIN, Frei Sebastião. **O alcance espiritual da obra de Bergson.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 97-102, fev. 1941. (necrológio)

ATHAYDE, Tristão de. **Bergson.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 103-110, fev. 1941. (necrológio)

HARAUCOURT, Ed. **O testamento.** Tradução de Carlos Sá. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 103-110, fev. 1941. (necrológio)

ELIA, Silvio. **Jackson, humanista integral.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 166-171, fev. 1941. (homenagem mortuária)

PAGANO, Sebastião. **O conceito de belo em Rafael e Miguelângelo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 216-222, mar. 1941. (ensaio)

SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Contradição.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 223, mar. 1941. (poema)

ATHAYDE, Tristão de. **Inimigos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 261-267, mar. 1941. (ensaio)

EBNER, Pe. Carlos Boromeu. **Nietzsche em voga.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 310-312, mar. 1941. (ensaio)

ELLARD, Gerald. S.J. **Uma semana litúrgica em Chicago.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 5, p. 384-388, mai. 1941. (relato)

VILELA, Pe. Orlando O. **Beleza e presença.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 5, p. 389-394, mai. 1941. (ensaio)

N. P. (Nelson de Almeida Prado?) **El que cresce.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 5, p. 395-405, mai. 1941. (ensaio sobre Dimas Antuña)

RIOS, Renato. **A grande família.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 5, p. 436-439, mai. 1941. (poema)

SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Vaidade Universal.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 5, p. 440, mai. 1941. (poema)

IGLESIAS, Eugenio Julio. **Sentimiento de Jorge Manrique.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 6, p. 521-540, jun. 1941. (conferência)

BARBOSA, Claudio Tavares. **Sonetos á morte.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 6, p. 541-543, jun. 1941. (poema)

LOPES, Paulo Corrêa. **Canto de gratidão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n., p. 544-545, jun. 1941. (poema)

COUTINHO, Afranio. **Pela educação humanista.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 6, p. 546-548, jun. 1941. (poema)

MORAES, Durval de. **A morte mística.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 7, p. 27-28, jul. 1941. (poema)

NOGUEIRA, Hamilton. **Sobre Lord Jim.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 7, p. 29-33, jul. 1941. (ensaio)

CORÇÃO, Gustavo. **Palavras vazias.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 7, p. 34-43, jul. 1941. (ensaio)

RIBEIRO, F. A. **Tempo depois de Pentecostes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 7, p. 44-47, jul. 1941. (ensaio)

DOMLAUS, Ferdinando. **Catolicismo nos Estados Unidos.** Tradução de Luis da Câmara Cascudo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 7, p. 57-63, jul. 1941. (ensaio)

CORREIA, Alexandre. **Os mitos hitlerianos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 8, p. 100-107, ago. 1941. (ensaio)

BLOY, León. **Carta a Jacques Maritain**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 8, p. 160-161, ago. 1941. (carta)

REGISTRO. **Guerra Santa**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 8, p. 164-165, ago. 1941. (notícia)

KELLER, Dom Thomaz. **Sermão de Pentecostes**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 193-196, set. 1941. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Jerusalem**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 200, set. 1941. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Poema (Os que perderam o primitivo encantamento...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 201, set. 1941. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Hino ao desejo**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 201, set. 1941. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Tristeza**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 201-202, set. 1941. (poema)

CORÇÃO, **Os indiferentes**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 9, p. 203-207, set. 1941. (ensaio)

HEROISMO. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 10, p. 281-286, out. 1941. (ensaio)

PELLEGRINO, Helio. **Poema (Senhor, tu não fizeste o mundo...)**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 10, p. 329, out. 1941. (poema)

PELLEGRINO, Helio. **Poema (Ó vós, que nunca chegareis a compreendê-lo...)**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 10, p. 330, out. 1941. (poema)

CRISTO-REI. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 10, p. 331-334, out. 1941. (prosa poética)

MÊS da morte e da vida. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 11, p. 383-388, nov. 1941. (editorial)

HARGREAVES, H. J. **Meditação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 11, p. 389-394, nov. 1941. (prosa)

PELLEGRINO, Helio. **Poema (Quando ele desceu dos montes...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 11, p. 408, nov. 1941. (poema)

PELLEGRINO, Helio. **Poema (Teus olhos deslumbrados...).** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 11, p. 409, nov. 1941. (poema)

PELLEGRINO, Helio. **Irremediável.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 11, p. 409, nov. 1941. (poema)

LAGE, Alfredo. **O conflito entre o espírito e a vida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 517-536, dez. 1941. (ensaio)

HARGREAVES, H. J. **Civilização e seu conceito.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 537-554, dez. 1941. (ensaio)

ELIA, Silvio. **Filosofia e linguística.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 555-561, dez. 1941. (ensaio)

RIOS, Renato. **Sinos de natal.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 562-565, dez. 1941. (ensaio)

XAVIER MARQUES. **O ‘nosso Jackson’.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 566-568, dez. 1941. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Feminismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 569-573, dez. 1941. (ensaio)

RIBEIRO, F. A. **Saint Paul.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 574-578, dez. 1941. (resenha)

RESPONSÓRIO das matinas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 579-581, dez. 1941. (oração)

SERMÃO de São Gregório Nanzianzeno. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 12, p. 581-584, dez. 1941. (oração)

BONS propósitos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-3, jan. 1942. (editorial)

TAUZIN, Frei Sebastião. **A intuição para-conceptual**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 4-25, jan. 1942. (artigo)

GORDAN, D. Paulo. O. S. B. **Simbolismo e alegoria**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 26-40, jan. 1942. (ensaio)

BITTENCOURT, D. Estevão Tavares. O. S. B. **Do primeiro ao segundo Adão**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 100-114, fev. 1942. (ensaio)

RIBEIRO, F. A. **A propósito da arquitetura religiosa**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 130-134, fev. 1942. (ensaio)

ETIENNE FILHO, J. **Samaritana**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 145, fev. 1942. (poema)

ETIENNE FILHO, J. **Perdido o amor**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 146, fev. 1942. (poema)

ETIENNE FILHO, J. **Repara o mar**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 146, fev. 1942. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Poema dos grandes mares esquecidos**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 147, fev. 1942. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Maldição**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 147, fev. 1942. (poema)

BITTENCOURT, D. Estevão Tavares. O. S. B. **Do primeiro ao segundo Adão** (cont.). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 189-207, mar. 1942. (ensaio)

HARGREAVES, H. J. **A defesa do espiritual**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 208-218, mar. 1942. (ensaio)

GOMES, Aila de Oliveira. **Língua falada e língua escrita**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 219-235, mar. 1942. (ensaio)

GERALDO, Raymundo. **Tempo e eternidade**. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 237-239, mar. 1942. (ensaio)

CANÇADO, Melo. **Obsessão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 240, mar. 1942. (poema)

RIBEIRO, F. A. **Notas sobre a filosofia concreta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 286-295, abr. 1942. (ensaio)

VIANNA, Helio. **Um sacerdote satírico: o padre Corrêa de Almeida.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 306-325, abr. 1942. (ensaio)

GERALDO, Raymundo. **E o galo cantou.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 364, abr. 1942. (poema)

CAMPELLO, Maria de Jesus Barreto. **O amado não me pertence.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 421, abr. 1942. (poema)

CAMPELLO, Maria de Jesus Barreto. **O amado me acena.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 4, p. 422, abr. 1942. (poema)

LAGE, Alfredo. **O sentido apocalíptico da história.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 8-30, jul. 1942. (ensaio)

CORÇÃO, Gustavo. **Rostos, roupas e paramentos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 31-38, jul. 1942. (ensaio)

CANÇADO, Melo. **Crepúsculo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 39, jul. 1942. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Canto da voz dos mares.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 40, jul. 1942. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Hino guerreiro de todos os tempos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 41, jul. 1942. (poema)

GERALDO, Raymundo. **Eros.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 42, jul. 1942. (poema)

GORDAN, Dom Paulo. O. S. B. **Escatologia concreta.** GERALDO, Raymundo. **Eros.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 100-107, ago. 1942. (ensaio)

DELGADO, Luiz. **Espírito cristão e espírito paroquial na vida moderna.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 108-118, ago. 1942. (ensaio)

SILVEIRA, Alcantara. **As lembranças de Raïssa Maritain.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 128-132, ago. 1942. (ensaio)

SANTA CRUZ, Luiz. **Ode na consagração de um monge.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 8, p. 133-136, ago. 1942. (poema)

LAGE, Alfredo. **A mensagem política de Bernanos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 217-239, set. 1942. (ensaio)

LIMA, Alceu Amoroso. **Novo mundo e mundo novo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 306-315, set. 1942. (ensaio)

HARGREAVES, H. J. **Gerações.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 201-216, set. 1942. (ensaio)

ANTUÑA, Dimas. **La iglesia, casa de Dios.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 387-415, nov.-dez. 1942. (ensaio)

GERALDO, Raymundo. **Que fazer?** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 433, nov.-dez. 1942. (poema)

CRUZ CORDEIRO. **Jangadeiro.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 434, nov.-dez. 1942. (poema)

NATAL. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 435-448, nov.-dez. 1942. (texto dramático)

O MANIFESTO dos católicos europeus na América. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11-12, p. 494-506, nov.-dez. 1942. (manifesto)

CAMPELLO, Maria de Jesus Barreto. **Cântico.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 56, jan. 1943. (poema)

CAMPELLO, Maria de Jesus Barreto. **In manus tuas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 57, jan. 1943. (poema)

CRUZ CORDEIRO. **Aquele velho.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 58, jan. 1943. (poema)

MARITAIN, Jacques. **A crise da civilização.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 95-114, fev. 1943. (ensaio)

ANTUÑA, Dimas. **San Juan de la Cruz.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 115-141, fev. 1943. (ensaio)

LOPES, Paulo Corrêa. **Outono.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 160, fev. 1943. (poema)

ETIENNE FILHO, J. **Ronda noturna.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 161, fev. 1943. (poema)

ETIENNE FILHO, J. **As velas inuteis.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 162, fev. 1943. (poema)

ETIENNE FILHO, J. **Evasão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 163, fev. 1943. (poema)

MELO, Francisco Soares de. **Ester no silêncio.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 164, fev. 1943. (poema)

MELO, Francisco Soares de. **Canção de Ester.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 165, fev. 1943. (poema)

SANTA CRUZ, Luis. **Espiritismo e transfiguração.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 205-227, mar. 1943. (ensaio)

MARTINS, Wilson. **Romantismo e modernismo no Brasil.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 228-233, mar. 1943. (ensaio)

LOPES, Paulo Corrêa. **Veio domar.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 234, mar. 1943. (ensaio)

MELO, Francisco Soares de. **Saudade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 3, p. 235, mar. 1943. (ensaio)

SANTA CRUZ, Luis. **Espiritismo e transfiguração.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 4, p. 300-318, abr. 1943. (ensaio)

THOMPSON, Francis. **O celeste cão de fila.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 5, p. 379-384, mai. 1943. (poema)

RENAULT, Abgar. **Velhas músicas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 5, p. 488, mai. 1943. (poema)

IN UNITATE Spiritu Sancti. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 5, p. 489-498, mai. 1943. (poema)

VIDA litúrgica e Ação Católica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 7, p. 1-6, jul. 1943. (editorial)

THILL, A doutrina sôbre o Espírito Santo em o Antigo e o Novo Testamento, na liturgia e nos Santos Padres gregos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 7, p. 7-26, jul. 1943. (editorial)

ISABEL, Maria. **A volta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 7, p. 45-46, jul. 1943. (poema)

ISABEL, Maria. **Canção.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 7, p. 47, jul. 1943. (poema)

ISABEL, Maria. **Canção das rosas de gelo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 7, p. 48, jul. 1943. (poema)

ANTUÑA, Dimas. **Pila de mi bautismo.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 8, p. 129-149, ago. 1943. (poema)

FOSSATI, Dalva. **Balada.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 8, p. 151-152, ago. 1943. (poema)

FOSSATI, Dalva. **Para onde ir?** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 8, p. 152-153, ago. 1943. (poema)

FOSSATI, Dalva. **Para onde ir?** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 8, p. 153-154, ago. 1943. (poema)

LIMA, Alceu Amoroso. **A morte de Wagner Antunes Dutra.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 10-11, p. 323-329, out-nov. 1943. (necrológio)

PUER natus est nobis. (*anônimo, mas de atribuição certa a Dom Marcos BARBOSA) *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 10-11, p. 391-402, out-nov. 1943. (texto dramático)

CARPEAUX, Otto Maria. **A utopia como problema religioso.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 527-544, dez. 1943. (ensaio)

ISABEL, Maria. **Canção da noiva.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 557, dez. 1943. (poema)

ISABEL, Maria. **Côro das costureiras.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 558, dez. 1943. (poema)

FOSSATI, Dalva. **Noturno.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 559, dez. 1943. (poema)

ZIRNHELD, André. **Prière.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 12, p. 560-561, dez. 1943. (poema)

MISTÉRIO da veste. (anônimo, mas de atribuição certa a Dom Marcos BARBOSA) *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 14-28, jan-fev. 1944. (texto dramático)

ANTUÑA, Dimas. **Epitáfio ao bom ladrão.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 114, jan-fev. 1944. (poema)

KARAM, Francisco. **Aos que voltarem.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 134, p. 115, jan-fev. 1944. (poema)

CANÇADO, Melo. **Soneto (Tantos anos em vão...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 116, jan-fev. 1944. (poema)

CRUZ CORDEIRO. **Luz e sombra.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 117, jan-fev. 1944. (poema)

CRUZ CORDEIRO. **Prece.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 118, jan-fev. 1944. (poema)

CRUZ CORDEIRO. **O problema do poeta.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1-2, p. 119, jan-fev. 1944. (poema)

MARITAIN, Jacques. **Uma carta de Maritain.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 3, p. 202-212, mar. 1944. (carta)

LIMA, Alceu Amoroso. **As bases de uma nova cristandade.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 4-5, p. 304-318, abr-mai. 1944. (manifesto)

CARNEIRO, J. Fernando. **Os católicos em face dos comunistas e dos integralistas.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 4-5 p. 326-341, abr-mai. 1944. (ensaio)

CORÇÃO, Gustavo. **Mauriac e seus críticos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 4-5, p. 342-366, abr-mai. 1944. (ensaio)

ITERUM Pascha. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 4-5, p. 367-375, abr-mai. 1944. (texto dramático)

SANTOS, Theobaldo Miranda dos. **John Dewey e a educação.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 4-5, p. 396-404, abr-mai. 1944. (ensaio)

KELLER, Dom Tomás. O. S. B. **Sermão de Pentecostes.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 6, p. 427-429, jun. 1944. (ensaio)

MISTÉRIO da veste. (anônimo, mas de atribuição certa a Dom Marcos BARBOSA). (reeditado novamente com correções). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 7, p. 44-58, jul. 1944. (texto dramático)

SANTA CRUZ, Luiz. **São João da Cruz e a piedade litúrgica.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 8, p. 89-107, ago. 1944. (ensaio)

BANDEIRA, Manuel. **A velha chácara** (especial para *A Ordem*). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 8, p. 117, ago. 1944. (poema)

DOMINGUES, Aurélio. **Tuas mãos.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 8, p. 118, ago. 1944. (poema)

MYSTERIUM Patientiae. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 8, p. 119-122, ago. 1944. (texto dramático)

CARPEAUX, Otto Maria. **Ao senhor Gustavo Corção.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 8, p. 171-175, ago. 1944. (carta)

UT VITAM habeant. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 10, p. 276-292, out. 1944. (carta)

ISABEL, Maria. **David.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 10, p. 293-294, out. 1944. (carta)

A CRÍTICA literária, a moral e a arte. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 10, p. 305-316, out. 1944. (ensaio)

ANTUÑA, Dimas. **Recordação e morte de um amigo.** Tradução de Tristão de Athayde. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 142, p. 464-496, nov-dez. 1944. (poema)

RIBEIRO, Francisco Alves. **Observações sôbre o caso Maritain.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 11-12, p. 487-494, nov-dez. 1944. (ensaio)

MENDES, Murilo. **Cristo e a tradição.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 11-12, p. 524-527, nov-dez. 1944. (ensaio)

SCHMIDT, Augusto Frederico. **Os anjos do mar.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 18-25, jan. 1945. (poema)

OCTAVIO, Pedro. **Resistência e esperança.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 46-49, jan. 1945. (ensaio)

LAGE, Alfredo. **Formalismo na poesia moderna.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 55-64, jan. 1945. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **Maritain.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 91-115, fev. 1945. (ensaio)

CÔRO falado. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 146-152, fev. 1945. (texto dramático)

HAEC Requies mea. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 3, p. 220-230, mar. 1945. (texto dramático)

UMAS PÁGINAS de Chesterton. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 3, p. 237-240, mar. 1945. (ensaio)

LAGE, Alfredo. **Mitos da alma moderna.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 3, p. 241-254, mar. 1945. (ensaio)

ATHAYDE, Tristão de. **O dever das novas gerações.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 4, p. 278-284, abr. 1945. (ensaio)

OCTAVIO, Pedro. **Poema (tateio na tréva: a tréva é o desespero...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 4, p. 291, abr. 1945. (poema)

CORÇÃO, Rogerio. **Poema (frágil silhueta de ponte...)** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 4, p. 292-293, abr. 1945. (poema)

RIBEIRO, Helio José. **A dignidade e os direitos da pessoa humana.** *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 5, p. 371-381, mai. 1945. (ensaio)

11. ANTOLOGIA

Observação: Em seguida estão disponibilizados integralmente os poemas ou textos dramáticos que foram analisados no decorrer do texto, mas que haviam sido transcritos de maneira apenas parcial. No mais, optou-se por também disponibilizar ao leitor alguns ensaios que foram trabalhados nesta tese e que certamente podem vir a ser de interesse geral. Como no restante do trabalho, foi mantida a grafia original dos textos.

ATHAYDE, Tristão de. Obedecendo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 5-6, jan. 1929.

OBEDECENDO

Não venho substituir ao meu amigo.

Venho, apenas, succeder-lhe. Ou antes, obedecer a um chamado seu. Ha cerca de quatro mezes pedio-me Jackson de Figueiredo para ficar na direcção de *A Ordem*. Não foi então possível. Hoje, o chamado é mais urgente, pois vem do proprio mysterio da Eternidade, e não ha senão obedecer.

Nossos projectos sobre a revista serão apenas proseguir o quanto possivel na obra de creação de uma cultura catholica superior, entre nós, como sempre fôra o intento do nosso intrepido fundador. Elle desbravou os caminhos de nossa intelligencia, preparando-a para a reconciliação com a Fé. E o nosso caminho, portanto, está traçado. Áquelles que desprezam a Razão, é preciso mostrar que a Fé é um acto de intelligencia. Áquelles que só crêm na Razão, é preciso mostrar que a Fé é a luz final do conhecimento. E para isso é necessario, hoje mais do que nunca, o desenvolvimento da cultura religiosa. E o nosso objectivo não é outro senão promover cada vez mais o gosto por esses estudos entre nós. Pois, como dizem os inglezes, “first principles first”. E uma civilisação que se condemna apenas ao exito.

Sendo assim, *A Ordem* perderá naturalmente o carater politico, que em tempo possuo, e que só a genialidade do nosso fundador conseguia manter, nesses horizontes atormentados e sombrios dos nossos destinos. Nossa ambição é mais modesta, como mais fracas as nossas forças. *A Ordem* passa agora a ser uma revista catholica de cultural geral, visando mais a intelligencia que os acontecimentos. Pois, segundo a boa tradição do pensamento catholico, o visivel é guiado pelo invisivel e uma acção nos espiritos não será nunca infecundada na pratica. Já era esse aliás o plano do nosso guia incomparavel, que por elle a vinha encaminhando ultimamente. Seu espirito terá o nosso espirito. Seu exemplo trará, ao desamparo terrivel em que nos deixou a sua morte, um pouco de alento e de esperança. E sua Fé será a nossa luz. Só pedimos a Deus que nos dê forças para não desmerecermos, de todo, da grande confiança que elle depositou nesta revista.

Quanto á sua publicação, como está dito no communicado da Redacção, nosso projecto, por óra, é que appareça trimestralmente, mas com toda a regularidade, durante o anno que vem. A alguem que commentava a desordem de sua mesa de trabalho, respondeu certa vez

Maurras: “Com o trabalho de pôr ordem em minha cabeça, nunca tive tempo de pôr ordem em minha mesa”. Foi o caso do nosso Jackson com A Ordem.

É possível que nós outros, cuja desordem interior é mais profunda, possamos resolver o paradoxo de uma Ordem desordenada em seu aparecimento...

Aqui estou portanto obedecendo ao chamado do meu amigo. E tudo farei para servi-lo.

T. de A.

ARANHA, Graça. Jackson de Figueiredo: sua modernidade. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 188-189, mar-mai. 1929.

SUA MODERNIDADE GRAÇA ARANHA.

Para aquelles que libertaram a arte brasileira e procuram integral-a na actualidade nacional, Jackson de Figueiredo é escriptor da mais evidente modernidade. Póde a essencia do seu pensamento isentar-se do tempo pela base religiosa, em que se consolidou. Esse pensamento reflecte as angustias, as inquietações do nosso instante e exprime altivamente uma doutrina de salvação. O nosso momento é de affirmações. Todos se livram do scepticismo para proclamar uma libertação dogmatica. Jackson de Figueiredo foi destes affirmativos modernos. Combateu o romantismo literario e politico. Tomou resolutamente posição no partido da ordem, da hierarchia e da religião catholica, como outros affirmativos tomaram posição no partido da dictadura proletaria e da negação religiosa. São affirmações vivas, ardentes, do homem de hoje, farto da duvida e do sorriso renaniano. Para este combate, Jackson de Figueiredo armou-se de uma expressão simples, energica, despojada de literatura. Dentro desta forma, desta armadura, caracteristicamente moderna, ajustou-se um espirito desassombrado, magnifico de abnegação e sinceridade até ao sacrificio. Foi um exemplo edificante de fé, de valor transcendente e por isso gerador de entusiasmo.

As esforçadas batalhas, em que se empenhou, não lhe exgotaram a perenne frescura espiritual. Como os grandes combatentes da sua classe, Jackson de Figueiredo possuia a suprema alegria de admirar. Este prodigo de emoções jamais teve a mesquinhez de negar o testemunho da sua admiração aos escriptores e artistas, de que estava separado pelos idéaes. Entendia-se com elles em uma ineffavel zona de sensibilidade esthetica.

Tal homem, tal pensador, tal escriptor faz uma falta consideravel á intelligencia brasileira. Era um extraordinario estimulante intellectual. Os seus proselytos perderam um chefe maravilhoso, incomparavel no fervor e na acção. Os seus antagonistas não terão mais o encanto quotidiano dos seus escriptos de circumstancia, em que se consubstanciava uma doutrina dogmatica, forte, esplendidamente organizada, a provocar a replica e o perpetuo debate.

Para os seus amigos que melancolia na saudade de tanta mocidade, de tanto fulgor, de tanto coração.

HOLANDA, Sergio Buarque de. Indicação. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-265, mar. 1929.

INDICAÇÃO
SERGIO BUARQUE DE HOLLANDA.

Não é difficil situar e destacar a personalidade de Jackson de Figueiredo entre as mais relevantes de sua geração. Sobravam-lhe traços de espirito bastante accusados para que parecesse facil essa empresa. Exemplo disso é que se creou sem custo uma opinião quasi unanime a seu respeito. Em traços ligeiros, sua attitude espiritual poderia ser definida como um esforço tenaz e consciente para a affirmação da ordem e para a exaltação do bom senso. Aceitou solemnemente as convenções e os padrões tradicionaes. Acreditou com fervor que a vida merece ser vivida. Nunca o atormentou o pensamento de que nossa existência neste mundo possa ser um sonho ou uma comedia.

São esses aspectos os mais evidentes, posto que os mais superficiaes, de sua personalidade. Para se fazer justiça a Jackson de Figueiredo é indispensavel, porém, uma revisão dessa imagem demasiado simplista e, certamente, pouco amavel. Elle pertenceu a essa casta de homens cheios de um heroismo nobre, designados naturalmente para estimular, para orientar, para commandar e para combater. Essa predestinação dissimulou sabiamente — eu ir dizer lamentavelmente — qualquer coisa de mais sombrio e de mais profundo, que não convinha apparecer a muitos homens. Ella incluía e até impunha uma extrema simplificação das questões mais importantes, uma exclusão premeditada do discutivel e do problematico. Não é sem razão que o interessaram Pascal e a inquietação moderna e esses humilhados e luminosos que evocou em um livro onde se encontram as primeiras influencias e as primeiras impressões de seu espirito. Elle nos insinua, pelo menos, que sua attitude não deve ter sido a de um anesthesiado contra as vacillações espirituaes, contra o mal e contra a desordem.

Ahi está, com certeza, o que lhe assegurou a possibilidade de pôr em constante tensão os seus esforços para vencer a attracção da anarchia e superar o conhecimento dissolvente.

LIMA, Jorge de. Poema (dedicado a Jackson). *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1-2, p. 344, jan-jun. 1929.

POEMA
(À MEMÓRIA DE JACKSON)
JORGE DE LIMA.

Nossa Senhora, minha madrinha,
tu vês as coisas verdes, não é?
Meus olhos pretos, coitados delles!
Teus olhos verdes, felizes delles,
minha madrinha, Nossa Senhora da Conceição!

Nossa Senhora, dá-me teus olhos
para eu vêr com elles meus pobres olhos.
Coitados delles, minha madrinha,
só veem as coisas como ellas são.

Nossa Senhora, minha madrinha,
pinta meus olhos, que eu quero ver
verdes os dias que inda virão.
Nossa Senhora, minha madrinha,
tu vês as coisas verdes, não é?

Teus olhos verdes, felizes delles!
Meus olhos pretos, côr de carvão!
Nossa Senhora, minha madrinha,
tu vês meus olhos como elles são?

Maceió – Março de 1929.

LIMA, Alceu Amoroso. Jackson de Figueiredo: seu lugar. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 345-349, jan-mar. 1929.

SEU LOGAR

A. AMOROSO LIMA.

(T. de. A)

A intelligencia brasileira, no seculo XIX, partira de uma *espiritualismo ecclectico*, recebido de Victor Cousin. Passara depois ao *naturalismo evolucionista* de Tobias Barreto e Sylvio Romero e ao *positivismo anti-metaphysico* do inicio da Republica. E desse naturalismo se dividira em outras duas grandes correntes: o *scepticismo agnostico*, sob a influencia de Machado de Assis, aqui, e de Anatole France e Eça de Queiroz, fóra daqui e o *espiritualismo subjectivista* de Farias Brito e o symbolismo.

Quando Jackson de Figueiredo começou a pensar, por volta de 1910, o pensamento brasileiro se distribuia pelas tres grandes correntes: o materialismo, o espiritualismo e o scepticismo.

Pois bem, Jackson de Figueiredo ia ser o condensador dessas tres tendencias. De cada uma dellas viria qualquer coisa ao seu pensamento. Mas repudiou todas tres, ultrapassando-as todas por meio da — *Synthese Catholica*.

Eis como eu vejo a posição de Jackson de Figueiredo na historia da Intelligencia brasileira.

* * *

O *materialismo* foi a sua attitude inicial. E combativo como sempre foi, e sedento de realizção, passou logo a lutar contra aquillo que representava em torno de si a reacção anti-naturalista: o sentimento religioso dos seus provincianos. Sentava-se na rêde, na Sexta-feira da Paixão, com uma espingardinha pica-páo, matando passarinhos, só por ser o dia da Paixão de Christo, esse Christo que era então para elle o symbolo do sentimentalismo religioso nocivo e retrogrado. Vaiava os seminaristas de um collegio perto de sua residencia a tal ponto, que o passeio habitual dos rapazes foi alterado em seu itinerario, para evitar os sarcasmos do menino endiabrado. E como estudante foi um nietzscheano tremendo, trovejando sempre contra o desfibramento christão inimigo do super-homem.

O *scepticismo* succedeu a essa phase de materialismo aggressivo. Não foi aliás um scepticismo inerte e sim angustioso. A

aidez de quem perdera a fé na materia e ainda não adquirira a fé no espírito.

Veio então o *espiritualismo*, — de sua convivencia com Farias Brito. Começou a crer na realidade do espirito humano e na sua precedencia sobre a materia. Começou sua iniciação metaphysica e a procurar a Verdade apaixonadamente.

E pouco a pouco abandonou tambem essa attitude de espiritualismo incompleto, pois só a Verdade total podia satisfazel-o. E enfeixando em si as tres tendencias que, successivamente, o tinham attrahido, tirou de cada uma delas essa semente de vida que todo erro contem e abriu a sua intelligencia á — *Synthese Catholica*.

Jackson de Figueiredo passou pelas tres correntes principaes em que se distinguio o pensamento brasileiro em sua epoca, de modo que trouxe dessa dolorosa peregrinação a experiencia de todas as faces da verdade. E quando venceu a parcialidade por meio da *Synthese Catholica*, poudé mostrar em seu pensamento a largueza de vistas que só as grandes viagens nos pôdem dar e a experiencia, propria a todas as objecções que os seus adversarios lhe iriam fazer.

Foi assim, no Brasil, um espirito absolutamente exepcional: — uma das intelligencias mais *largas*, mais *abertas* aos olhos dos que o conheceram de perto, e ao mesmo tempo uma das mais *estreitas* na opinião dos que só de longe o viram.

E tendo feito, em si mesmo, a depuração dos seus erros parciaes por meio de uma *Synthese* superior, veio attrahir a si, nesses curtos annos de apostolado, outros espiritos derivados das mesmas tres correntes em que até hoje se divide o pensamento brasileiro.

Quando Jackson de Figueiredo morreu, reunia, assim, em torno de si, espiritos que tinham vindo do *materialismo* mais implacavel, outros que tinham abandonado o *espiritualismo* subjectivista e outros enfim que vinham salvar-se da inercia e da indifferença do *scepticismo*. E a todos elle indicou que a *Synthese Catholica* era infinitamente mais vasta, mais alta e mais profunda do que qualquer das faces parciaes da verdade. O seu segredo foi mostrar, talvez, que havia essa face de verdade no materialismo, no espiritualismo e no scepticismo e que nenhum delles era puro erro. Pois do materialismo elle herdou a sua visão *realista* do universo, do espiritualismo recebeu a sua *espiritualidade* intensa, e do scepticismo guardou esse grão de *ironia* com que todo crente verdadeiro contempla o espectaculo das coisas.

O espiritualismo, portanto, salvou o seu espirito da seducção que a violencia exercia sobre o seu temperamento bellicoso e rustico. O materialismo, impedio que a seducção espiritualista o levasse para as

ambiguidades e as fantazias do subjectivismo metaphysico ou literario, que tambem tanto o attrahia. E o septicismo emfim dava ao seu espirito essa admiravel plasticidade a tudo que fosse realmente bello e nobre, salvando-o da estreiteza do convencionalismo sectario.

Mas só a Synthese Catholica o salvou de tudo o que havia de errado e de incompleto nas attitudes anteriores. Só ella iluminou a sua vida de um reflexo novo, só ella permittio ao seu espirito o vôo largo que tomou, a acção que exerceu entre os seus contemporaneos, e a posição elevada que occupa já agora na corrente *principal* da Intelligencia brasileira.

Jackson de Figueiredo não teve vida bastante para passar da phase combativa do seu apostolado. E por isso muitos o consideram apenas um luctador, como elle aliás se considerava, seja dito por quem o conheceu de bem perto. Mas foi de facto bem mais do que isso.

Mal comprehendido por seus correligionarios, mal julgado por seus adversarios ou estranhos — Jackson de Figueiredo nos deu a todos nós um dos mais bellos espectaculos de humanidade a que é possivel assistir.

Eu confesso que nenhum homem, até hoje, me deu como elle o presentimento mysterioso do que é o Homem. E por isso mesmo, talvez, é que a mim, como a tantos outros, foi elle quem mostrou o Caminho de Casa.

LIMA, Jorge de. Poema. *A Ordem*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 5, p. 17, fev. 1930.

POEMA
(A LUIZ DELGADO)
Inedito para a “A ORDEM”

*Quem vos matou fui eu, meu Deus. Mas nem sei...
Estava cego. E se eu tivesse olhos
não vos cravaria os pés e as mãos e a testa
com tanta certeza de matar-vos.
E eu esperava que do vosso sangue talhado
saísse a vossa cólera que os profetas conheceram
e que eu não conheci.
E em vez de sahir a vossa cólera
saiu o vosso perdão
com o qual me fortaleci.
Eu sou feliz porque nasci depois de Job.
Nunca me pedistes o sacrificio de Abrahão.
Feliz porque não segui nenhum de vossos passos
por Galilea ou Capharnaum.
Sou feliz porque não fui vosso discipulo.
A minha fraqueza não se vestiria
de Pedro, Thiago ou João.
A minha fraqueza se vestiria de traição.
Mas talvez eu tivesse pena de matar
O filho único de Nossa Senhora das Dores.
Talvez tivesse pena sem saber mesmo
que Jesus Nazareno era Nosso-Senhor.
Talvez por isso Vós me fizestes nascer depois de Vós
para que eu não conhecesse a vossa cólera
que os publicanos antes de mim conheceram.*

NOGUEIRA, Hamilton. Problemas de política objetiva: Alberto Torres e Oliveira Vianna. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 114-124, abr. 1930.

PROBLEMAS DE POLITICA OBJECTIVA **ALBERTO TORRES E OLIVEIRA VIANNA** **HAMILTON NOGUEIRA**

Alberto Torres e Oliveira Vianna representam no Brasil, no dominio do que podemos chamar *o da nossa realidade social e politica*, dois mestres, dois orientadoes esclarecidos, cujo pensamento elevadamente constructor, no que elle tem de real, de nosso, de brasileiro, tem que ser aproveitado, mais cedo ou mais tarde, em qualquer plano de reorganisação nacional.

Nessa esphera de acção Oliveira Vianna era o homem destinado a continuar a obra de Alberto Torres.

Este, mais vibratil, mais atormentado, mais vertiginoso, vivendo as impressões do momento num periodo de intensa agitação partidaria, se nos deixou esboços, manchas admiraveis do tempo em que viveu, não teve a tranquillidade necessaria para fixar o seu pensamento em formulas inteiramente libertas das utopias politicas da sua epocha.

As suas idéas precisavam de um homem que as assimilasse, de um observador sereno das nossas realidades, que pudesse comprehender o alcance da valiosa contribuição que ellas, idéas, traziam, e as expurgasse dos resquicios de ideologia de que ainda estavam impregnadas.

Esse homem surgiu, estudou o Brasil em todos os seus aspectos, procurou estar em contacto com a sociedade brasileira em diversos pontos do territorio nacional, auscultou a alma da nossa gente, conheceu de perto as suas aspirações, o seu carater, as suas qualidades e os seus defeitos. E desse estudo minucioso e honesto vem realizando, não só uma esplendida obra cultural, como tambem um plano intelligente de construcção politica. Tal tem sido a acção patriotica de Oliveira Vianna, trabalhando sempre, affastado dos grupilhos literarios e acima das agitações politico-partidarias.

OLIVEIRA VIANNA E O FACTO RELIGIOSO

Somos insuspeitos em reconhecer o mérito indiscutivel da sua actividade de pensador e sociologo, por isso que, como catholicos, poderíamos guardar-lhe resentimento por vermos esquecida, ou pelo

menos relegada para um plano secundario, a acção do Catholicismo, ou melhor, a sua influencia, na historia mesmo da nossa nacionalidade.

Custa-nos admittir que um homem, que procura esquivar-se de toda e qualquer ephemera ideologia, um pensador que se apoia solidamente na realidade tangivel dos factos, passeie indifferentemente o seu olhar sobre o *facto religioso*, numa terra onde elle tem um passado, um presente, e onde forçosamente tem que ser levado em conta, no futuro, em qualquer plano de organização social e politica.

É possivel e creio mesmo que a um observador honesto como o Sr. Oliveira Vianna, não tenha passado despercebida a importancia do facto religioso, entre nós — a sua obra de pensador e de sociologo ainda está se realizando.

Elle, tal aquelle Lopes da *Retirada da Laguna*, tão a proposito lembrado no Prefacio do seu ultimo livro, tem desprezado os instrumentos exóticos de verificação, para sentir de perto as vibrações, as angustias, os sentimentos mais arraigados á alma da nossa gente.

No emtanto, nas suas bellas paginas sobre “Minas do Lume e do Pão”, dos seus “Pequenos Estudos”, lamentamos sinceramente que lhe tivessem escapado as causas remotas, a razão de ser da vida patriarchal do povo mineiro, do seu amor á tranquillidade, do seu isolamento no seio da familia, causas que residem na projecção no Novo Continente daquelle genio hispanico, no sentido de que nos fala Antonio Sardinha, genio impulsionado pela força sempre jovem do Christianismo.

Assim tambem, não comprehendemos que num estudo notavel como “O occaso do Imperio”, não se mencione a “Questão Religiosa”, questão que durante cinco annos agitou o paiz inteiro, e que foi idubitavelmente uma das causas primordiaes da quéda do throno no Brasil.

E é tanto mais incomprehensível o silencio do Sr. Oliveira Vianna sobre esse acontecimento, por isso que elle se realizou justamente dentro do periodo fixado por esse eminente pensador para estudar as causas do crepusculo e da quéda do Imperio.

Oliveira Vianna começa as suas pesquisas e os seus estudos no “pequeno periodo que vae da quéda do gabinete Zacharias em 1868 ao manifesto republicano em 1870”. “Neste periodo, diz elle, está o ponto de partida de todo aquele movimento politico, que haveria de epilogar-se a 15 de Novembro com a destituição do gabinete Ouro Preto e a queda do 2º Imperio. Fixei-me nelle — e foi dentro desse horizonte mais dilatado que tentei escrever, nas suas linhas geraes, a marcha evolutiva das grandes forças politicas que derruiram, em 1889, a velha estrutura imperial”.

É verdade que o Sr. Oliveira Vianna affirma, com muita precisão, que no seu livro sobre o Occaso do Imperio procurou tratar sómente das “forças politicas”. Esperemos que quando tratar, como promete, das “forças sociaes”, a “Questão Religiosa” mereça da sua bella intelligencia um estudo magnifico.

Por outro lado discordamos do Sr. Oliveira Vianna na preponderancia que parece dar ao factor geographico na genese dos acontecimentos humanos, o que se pôde verificar na “Evolução do Povo Brasileiro”, onde esses acontecimentos apparecem ligados por rigido determinismo.

Certo, como dizia Alberto Sorel, “a continuidade é a grande lei da Historia”, mas essa continuidade pôde ser scindida, e o tem sido mais de uma vez, pela interferencia da liberdade humana, pela acção efficaz de uma vontade dominadora.

VISÃO POLITICA DE COTEGIPE

“Em Setembro de 1884 — escreve Coelho Rodrigues — o Barão de Cotegipe, com a intuição prophetica que o fez singular entre os estadistas do seu tempo, dizia a dois amigos em sua casa á rua Senador Vergueiro nº9: “O Imperador é o Imperio e o Imperio é o Imperador. A princeza não há de subir ao throno e, se subir terá chegado a vez da Republica, que deverá ser feita por nós conservadores, porque se o for pelos liberaes, desunidos e desorientados como estão não serão capazes de manter a integridade deste colosso, a qual vale mais do que a sua fôrma de governo”. “Mas, observou-lhe um dos ouvintes, não é melhor ser cidadão da Suissa do que subdito do Czar de todas as Russias?”

“O Brasil nunca foi a Russia, nem será a Suissa, respondeu elle, e as Constituições não se fazem olhando para o exterior do paiz”. “Pois, accrescentou o outro interlocutor, se o *Velho* não morrer ou não ficar bom muito depressa, é muito possivel que a Republica não espere pela filha”. “É possivel, concordou o Barão com vivacidade; mas será um desastre, porque, se a Republica não esperar o romper do dia e sahir á rua ao cair da noite, depois de tactear nas trevas algum tempo, dará com tudo isto em Vasa-barris...”

Poucos annos passaram e se implantava a Republica no Brasil. Republica que encontrou talvez o seu mais forte amparo no sentimentalismo romantico de D. Pedro II, que era o primeiro a descrever, quem sabe se por *snobismo* ou por fraqueza, da superioridade do regimen que encarnava.

Mas por este ou aquelle motivo, o que é certo é que a Republica, depois de tactear algum tempo nas trevas de que nos fala Cotegepe, procurou firmar os seus destinos nas leis de uma nova Constituição, como se num simples papel escripto, com a aggravante de ter sido um decalque da Constituição Norte-Americana, ou peor ainda, da Constituição Argentina, que já era, por sua vez, uma contrafacção dessa ultima, pudesse um paiz, ainda em formação, soffrendo as consequencias de ordem economica, politica e social que o abolicionismo acarretara, entrar num regimen de calma e de prosperidade.

FRAGILIDADE DA CONSTITUIÇÃO REPUBLICANA

Não tardou que a experiencia demonstrasse a fallencia, na direcção do nosso paiz, daquelles exóticos principios de ideologia politica que inspiraram os republicanos historicos do Brasil.

Era impossivel firmar-se o destino de uma nacionalidade numa constituição feita inteiramente em desaccordo com esse complexo de factores physicos, ethnologicos e moraes, que formam uma nação. E se o Brasil mantem ainda, apesar da fragilidade da sua Carta Magna, a perfeita integridade do seu territorio, elle o deve unicamente á visão politica, á acção por assim dizer pessoal de alguns homens que tem occupado o poder.

Mas a excepção não póde constituir a regra. A vida normal, continua, de uma nacionalidade, não póde ser condiccionada por golpes de acrobacia.

“O caminho da lei, diz Coelho Rodrigues, é um só e direito como a verdade. Quem sahe delle uma vez, ou volta ao ponto em que o deixou, para continual-o de novo, ou continua por veredas cada vez peiores, que se multiplicam pelo tempo como o peso pela distancia”.

Mas a lei para ter força, para se impor, não deve se apoiar sobre um puro ser de razão e sim sobre realidades. “As leis — diz a bella definição de Montesquieu — são as relações necessarias que derivam da natureza das cousas”, devendo ser comprehendido, aqui, o termo *natureza*, no sentido aristotelico da palavra, isto é, como sendo o principio da actividade dos seres.

Ora, na organização de uma Constituição politica, na elaboração das suas leis, o primeiro ponto a considerar é o conjuncto de realidades de ordem physica, economica, historica, social, moral, religiosa, realidades que constituem a vida mesma da nação.

Desprezar essas realidades, fazer taboa raza de todo um passado, é applicar por assim dizer, em politica, o methodo cartesiano, é querer construir na areia, é sujeitar uma nacionalidade á desaggregação e ao anniquilamento. E o proprio Descartes, si porventura pudesse ser testemunha dessa applicação extremada do seu methodo, ficaria surprezo, elle, Descartes, que por uma ante-visão do que seria a força dissociadora da sua attitude intellectual em face da politica e da religião, collocava as leis do seu paiz e a religião em que fôra creado, acima das suas duvidas de ordem philosophica e scientifica.

Seria interessante um estudo sobre a parte do cartesianismo na formação das modernas ideologias politicas, fazendo-se necessariamente a distincção (tal como fez Maritain no seu admiravel estudo sobre a philosophia de Bergson) entre cartesianismo de facto e cartesianismo de intenção, o primeiro, pela logica intrinseca do systema, contradizendo as intenções mesmas do seu creador.

Mas, voltando ao fio da nossa argumentação, o que podemos dizer é que uma lei para ser lei, tem que ter o seu fundamento em seres reaes e não em puros seres de razão. Do esquecimento dessa regra primordial do bom senso, é que se tem originado a fallencia de quase todos os modernos regimens democraticos.

“Em Politica a unica mestra é a experiencia”, dizia José de Maistre, e nós, no Brasil, dessa triste aventura em que há quarenta annos nos arriscámos, já estamos em tempo de corrigir os nossos erros, não certamente por meio de revoluções armadas, o que seria substituir o mau pelo peor, mas pela volta a um regimen legal na sua verdadeira accepção, a um regimen que consulte os interesses legitimos do povo brasileiro.

Apezar das nossas arraigadas convicções monarchicas, não teriamos a velleidade de preconisar, por exemplo, uma volta immediata ao passado regimen.

No momento, o que se nos impõe fazer é adaptar aos interesses do nosso paiz a forma de governo que nos rege.

Precisamos corrigil-a, libertal-a das ficções que a pratica demonstra inadaptaveis ao Brasil, assimilar, da experiencia dos outros povos, certos institutos, certos organismos, de valor por assim dizer universal.

E é para essa obra de reconstrucção nacional que o livro que o Sr. Oliveira Vianna acaba de publicar, “Problemas de Politica Objectiva”, é de inestimável valor.

Sobre a situação presente, situação de incerteza e de intranquillidade, já no “Occaso do Império”, o Sr. Oliveira Vianna nos dá esta synthese magnifica:

“O presente regimen não deu satisfação ás nossas aspirações democráticas e liberaes: nenhuma dellas conseguiu ter realidade dentro da organização politica vigente. Estamos todos descrentes della, talvez sentimos que precisamos sahir della para outra cousa, para uma nova fôrma de governo. Esta nova fôrma de governo, ninguém pôde dizer ao certo o que ella deva ser. Não ha nenhuma aspiração definitivamente crystallizada na consciência das massas. Nenhum modelo de crença se formou ainda no espirito das nossas elites em torno de um principio qualquer. Ha, sem duvida, varias tendências de gravitação em torno deste ou daquelle ponto; mas ainda assim vagamente, indiscutivelmente, de fôrma imprecisa e indeterminada. Ha uma certa tendencia de retorno ao regimen parlamentar. Ha uma certa tendencia de retorno ao Poder Moderador, exercido já agora por um Conselho vitalicio. Ha uma certa tendencia para as restricções da autonomia estadual, para uma maior extensão dos poderes federaes. Ha mesmo pequenos movimentos de gravitação para o socialismo allemão, até mesmo para o Bolschevismo russo. Tudo isto, porém, vago, impreciso, incorporeo. Tendo perdido a fé no regimen vigente mas não tendo elaborado ainda uma nova fé, estamos atravessando uma dessas “epochas sem physionomia”, de que falava Timandro, parda, informe, indecisa — de atonia, em cuja athmosphera parada de calma, giram, circulam, suspensos, germens de futuras crenças, embriões de futuros ideaes, mas que não são nem crenças, nem ideaes ainda”.

No seu livro, “Problemas de Política Objectiva”, Oliveira Vianna encara directamente a nossa situação politica, da qual faz uma critica intelligente, subtil, e procura mesmo, apoiado no conhecimento das nossas realidades e na experiencia de modernos organismos introduzidos com exito no governo de certos paizes, elaborar um plano de organização nacional.

O primeiro problema estudado por elle é o problema da revisão da Carta Magna.

Felizmente, a intangibilidade da Constituição já não encontra tão intrataveis defensores, e é bem possível que, com o valioso concurso de pensadores e de politicos de bom senso, com o aproveitamento das obras de um Alberto Torres, de um Jackson de Figueiredo, de um Oliveira Vianna, de um Contreiras Rodrigues, se possa estabelecer as bases de uma revisão politica nas condições de dar aos destinos do

Brasil, uma orientação segura, de accordo com as suas mais nobres aspirações.

PENSAMENTO POLITICO DE ALBERTO TORRES

Num gesto de fidalguia e de justiça, reinvidica Oliveira Vianna para Alberto Torres a primazia de um plano de revisão constitucional mais adequado ás realidades brasileiras: “Alberto Torres, que estava também entre os da “gloriosa jornada”, devia sorrir desses espiritos credulos com o seu bom sorriso cheio de tolerancia philosophica. Porque já então elle se confessava francamente convencido da impraticabilidade da Constituição de 24 de Fevereiro: “Nossa Constituição — dizia elle — é uma collecção de textos mortos como especies de herbanario, entre os quaes exercemos uma dialectica de associações verbaes e raciocinios doutrinarios”.

No seu estudo critico sobre o plano de organização nacional de Alberto Torres, Oliveira Vianna mostra-nos o que esse plano tem de notável, de profundamente brasileiro, por isso que Alberto Torres “fez essa coisa inédita e simplíssima: abriu calmamente este grande livro de direito publico, que eram os vinte e tantos annos de regimen federativo nesta terra, e poz-se a lel-o com a mesma attenção e seriedade com que, para o mesmo fim, Ruy Barbosa iria ler a *Republica Americana* de Bryce, e Teixeira Mendes a *Política Positiva* de Augusto Comte.

Um dos primeiros pontos feridos por Alberto Torres é aquelle que se refere á duração do mandato presidencial, que elle amplia para oito annos.

Ora, a experiencia de mais alguns annos além daquelles que constituiram o periodo observado por esse eminente pensador, não tem feito senão confirmar o seu ponto de vista.

É impossível, dentro de um tão curto prazo executar-se qualquer programma de governo, quando não dispomos de nenhum instituto, de nenhum organismo político capaz de proteger a continuidade administrativa contra o individualismo, por assim dizer, radical, de cada homem que occupa o poder supremo da nação.

Como admittir-se um tão curto periodo de governo, quando mais de um terço desse periodo é profundamente agitado pelas lutas partidarias em torno da successão presidencial, lutas que se desferem num ambiente desfavoravel de todo á nossa experiencia economica, e á continuidade administrativa do paiz?

A Alberto Torres não escapou também a visão do perigo que ameaça uma nação de território tão extenso quanto a nossa, a autonomia excessiva dos Estados e dos Municípios.

Vem dahi a instituição daquillo que elle chama *Poder Coordenador*, peça nova applicada á nossa Constituição e de finalidade mais ou menos identica á do *Poder Moderador*, no passado regimen. Liberto, talvez por um contacto mais intimo com a realidade política, dos excessos de ideologia democrática, Alberto Torres comprehendia que uma eleição presidencial só deveria ser feita por um corpo seleccionado de eleitores.

De facto, nada mais ridículo do que considerar o numero isolado como criterio de verdade, mormente quando se trata de questões de governo, questões por demais complexas, e que não pódem estar ao alcance da maioria dos individuos.

Por essas mesmas razões propõe Alberto Torres uma modificação profunda do Senado, devendo ser introduzidos entre os seus representantes elementos das diversas classes e das diversas correntes de opiniões, eleitos pelo criterio corporativo ou de classe.

Dos pontos considerados por Alberto Torres, um dos mais notáveis é sem duvida alguma aquelle que se refere ao *Poder Coordenador*.

“Realmente, Alberto Torres, escreve Oliveira Vianna, viu com clarividencia o problema. Elle sentiu, ha vinte annos, o que hoje todo o mundo está sentindo: que tudo, na nossa actualidade, está impondo a creação de um centro poderoso qualquer de fixação, de estabilização, de coordenação da nossa vida politica. Qual seja elle; como se deve organizar; que estrutura e forma deve ter; — eis o que está desafiando a capacidade dos nossos genios politicos, com os seus talentos inventivos e a sua imaginação creadora. Porque, no campo das instituições políticas, ha tanta necessidade dos gênios inventivos como nos domínios da physica, da chimica e da mechanica. Ha Stephenson, ha Edisons, ha Marconis na historia e na evolução política das nacionalidades”.

OLIVEIRA VIANNA E A ORGANISAÇÃO NACIONAL

Diz com acerto Oliveira Vianna que, para solução do problema politico brasileiro, “nenhuma suggestão ou exemplo de origem estranha suppriria as suggestões e exemplos da nossa propria experiencia: a) os nossos setenta annos de experiencia monarchica; b) os nossos quarenta annos de experiencia republicana”.

Partindo das nossas realidades, elle pensa que qualquer trabalho de reorganisação será de todo inutil se não combatermos inicialmente certos preconceitos profundamente enraizados na generalidade da nossa gente.

Um desses preconceitos, e sobre o qual nos dá magnificas paginas de critica, é o “preconceito da superioridade civica dos opposicionistas sobre os que eventualmente estão no poder. Esse preconceito é que leva os que combatem uma dada situação, e estão fóra do poder, a se julgarem sempre os unicos cidadãos capazes de “salvar a patria”, ao passo que os que estão no poder não passam de um bando de maus sujeitos, que não fazem senão perdel-a e exploral-a”.

Esse preconceito leva-nos, segundo Oliveira Vianna, a responsabilisarmos alguns homens como os unicos responsaveis por todos os erros da nossa situação politica e naturalmente a querermos justificar toda e qualquer violência como meio licito de combate aos que estão no poder.

Mostrando-nos a infantilidade dessa attitude, Oliveira Vianna estuda as causas que elle julga reaes, e que se reduzem, de um lado ao rudimentarismo da cultura politica do nosso povo, de outro lado á incapacidade de, *como povo*, termos aptidões para dar melhor orientação á actual Constituição do paiz”.

Não acreditamos, da nossa parte, que, essas razões expliquem toda a desordem do presente regimen. Aceitamol-as como causas proximas, causas segundas, que vão encontrar, por sua vez, a sua razão efficiente, nas causas do individualismo, do estado por assim dizer “*atomistico*” que o Sr. Oliveira Vianna tão bem apprehendeu na nossa vida politica.

Ora, esse individualismo repousa na crise mais tremenda que ha mais de um século abala os fundamentos da Civilização do Occidente — a crise de consciencia.

De nada valem as constituições politicas, por mais perfeitas que sejam, se a nossa consciencia não é dirigida por convicções intimas, que fortaleçam a nossa vontade, dando-nos as razões definitivas, os motivos que nos fazem respeitar as leis do paiz. De nada vale a chamada educação civica do povo, se ella não se apoia numa educação moral fundada em razões universaes.

O pensamento politico do Sr. Oliveira Vianna póde ser synthetizado nestes tres principios, os quaes, a nosso vêr, devem presidir qualquer plano de revisão constitucional que se procure realizar entre nós:

- 1.º — O principio da *unidade politica*;
- 2.º — O principio da *continuidade administrativa*;
- 3.º — O principio da *supremacia da autoridade central*.

É impossivel num pequeno estudo como este considerar todas as facetas de um livro tão suggestivo como o do Sr. Oliveira Vianna, onde são minuciosamente analysados os meios que devem ser postos em pratica para a consecussão do seu ideal politico, que é o ideal de qualquer brasileiro que tenha meditado com seriedade sobre os nossos problemas de governo.

Problemas da organização dos partidos, problemas da nacionalidade, problema da liberdade, conselhos technicos são pontos interessantissimos e aos quaes o Sr. Oliveira Vianna emprestou o brilho da sua intelligencia e o bom senso que sempre o orienta.

Foi nosso objectivo, neste pequeno estudo, chamar a attenção da intellectualidade de nossa terra para os “Problemas de Política Objectiva”, livro de leitura indispensável para todos que desejam um Brasil melhor, um Brasil reintegrado no quadro verdadeiramente brasileiro.

ATHAYDE, Tristão de. Palavras aos companheiros. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, p. 97-102, out. 1930.

PALAVRAS AOS COMPANHEIROS TRISTÃO DE ATHAYDE

Quando, poucos dias depois da morte de Jackson de Figueiredo, viestes convidar-me para tomar a sua successão, deveis estar bem lembrados de que duas condições impuz a uma acceitação aliás profundamente constrangida:— 1.º — a de que o lugar de Jackson se conservasse vago, indo eu apenas succeder-lhe mas não substituí-lo; 2.º — a de que se tirasse ao Centro D. Vital até mesmo as apparencias de caracter politico militante que lhe attribuiam.

Julgava eu, como sei que julgava o proprio Jackson, que a acção espirital e social do Centro devia primar sobre a sua acção directamente politica. Que os problemas a resolver deviam ser atacados na raiz e não no tronco. E que a condição de um espraimento dessa Confederação Vitalista, que foi sempre o grande ideal de Jackson, seria exactamente essa accentuação do apostolado doutrinario e espirital de preferencia a qualquer participação nas luctas do partidarioismo político.

Passados quasi dois annos desses dias tristissimos de Novembro de 1928, e ao vivermos de novo dias da mais pungente tristeza, não vejo motivos para alterar a linha de conducta que tive então. Julgo, hoje como então, que qualquer participação directa do Centro nas luctas politicas que nos dividem, será transportar para dentro do nosso recinto o germen das paixões que neste momento ameaçam a própria integridade da patria. Julgo que a acção futura do Centro poderia ser gravemente prejudicada por qualquer alteração nessa linha de conducta. E que, portanto, não deve o Centro assumir *socialmente* nenhuma attitude que não venha a ser em perfeita obediencia ás directrizes que nos sejam traçadas pelas Autoridades Ecclesiasticas, a cuja orientação obedecemos integralmente, segundo as determinações mais explicitas do Santo Padre, sobre a Acção Catholica, que se deve sempre manter “fóra e acima de todos os partidos políticos”⁽¹⁾ e segundo as normas que Jackson nos deixou documentadas em preceitos como este, que encontro em uma carta sua de 10 de Setembro de 1923: — “D. Leme é a maior esperanza do Brasil, mesmo porque o Brasil já está tão perdido, que só uma

⁽¹⁾ Carta de S. S. Pio XI ao Cardeal Bertram, Arcebispo de Breslau, em 12 de Novembro de 1928.

acção puramente catholica poderá attrahir-lhe as benções de Deus... É cada vez mais preciso que a acção catholica tenha como alma o Episcopado... A acção catholica só é proveitosa na medida em que está entregue aos bispos”.

A attitude do Centro D. Vital, portanto, excluindo de sua actividade qualquer acção politica de character partidário, continua a estar contida dentro desses preceitos nítidos do nosso fundador, em perfeita harmonia com a orientação do Santo Padre em todas as suas determinações sobre a acção catholica. Não vejo, portanto, que seja o momento de quebrar essa linha de conducta, por mais graves que possam ser as razões para fazê-lo.

Se o momento que atravessamos é realmente o mais grave por que já passou o Brasil, em toda a sua existencia; se não temos, portanto, o direito de, cruzar os braços ante a nossa patria que se dilacera; se *individualmente* cada um de nós deve definir-se e manifestar livremente, se o puder, a sua attitude em face da lucta fratricida que ameaça desmembrar-nos, — *socialmente* também não podemos conservar-nos indifferentes ante o scenario sombrio que se nos descortina. Mas já então, como catholicos reunidos sob a bandeira de D. Vital e de Jackson, e perfeitamente integrados na acção da Igreja Universal, não é á voz da patria e sim á voz de Deus que temos de obedecer. E o que Elle nos determina é que elevemos os nossos corações o mais alto que pudermos, arranquemo-nos acima do solo ensanguentando do nosso pobre paiz, silenciemos todos os nossos juizos politicos ou partidarios e procuremos trabalhar pela paz num plano que os homens sem fé julgam imaginario, mas que nós sabemos ser o verdadeiro plano das verdades supremas: o plano sobrenatural.

É nelle que nos reuniremos sem divergencias, sem hesitações. Já temos companheiros mobilizados. Amanhã será a vez da minha classe. Teremos de pagar, talvez, com o nosso sangue o resgate de erros lentamente accumulados. Mas tudo isso, nós catholicos sabemos que tem um sentido secreto e providencial. Não será á toa que estamos aqui com os corações confrangidos, recalcando resentimentos terriveis em bem da nossa união em Jesus Christo. Não será á toa que amanhã o nosso sangue se embeba na terra de nossa terra. Não será á toa que o Brasil atravessa este momento de sombras incriveis, que nos fazem tremer pelo seu proprio destino.

Nós catholicos sabemos que nenhum cabelo de nossas cabeças cahirá sem que seja pela vontade de nosso Pae que está nos Céos. Nós catholicos sabemos que não vivemos em vão, que não soffremos em vão, e muito mais ainda, que nunca morremos em vão. E, por isso, não é

cruzando os braços indifferentes, ante a desgraça que se abateu sobre as nossas cabeças, nem é quebrando as regras do nosso dever colectivo, que deve o Centro D. Vital o seu tributo á lucta civil que nos retalha.

Para termos o necessário prestigio de condemnar o que ha de anti-christão, tanto no Estado moderno, como na Revolução, nos termos inequivocos em que sempre a condemnou Jackson de Figueiredo, — precisamos mostrar que nós catholicos trabalhamos pela maior das revoluções no terreno das consciências e das leis brasileiras: — a revolução espiritual. E essa revolução do Espirito é a reconquista do Brasil para Christo. Jesus Christo! eis a nossa bandeira, eis o nosso ideal. Jesus Christo! que é a Verdade, muito antes de ser a nossa verdade. Jesus Christo! em cujo nome foi descoberta esta terra. Jesus Christo! cuja doutrina civilisou os nossos rudes colonos. Jesus Christo! cuja lei plasmou todo o corpo da nossa nacionalidade. Eis o nosso Guia, eis o nosso Chefe, eis a razão de ser do nosso Centro. Deante d’Elle tudo mais empallidece. A Elle devemos offerecer todos os nossos soffrimentos. Perante Elle devemos aplacar todas as nossas paixões.

E é em nome d’Elle que eu venho fazer um appello solemne a todos vós do Centro D. Vital e da Acção Universitária Catholica. Seja qual for o ponto de vista em que cada um de nós colloque o problema politico desta hora tragica que estamos vivendo, façamos no fundo de nossas consciências o juramento inabalavel de sermos cada vez mais fieis a Deus, a Christo e á Igreja Catholica. Tudo mais desaparece deante dessa divina triarchia. Tudo mais é nada. Tudo mais é vão. Façamos a oblação de nossas angustias perante a Cruz de Nosso Senhor. Pois só de lá nos póde vir a coragem de dominar os nossos impulsos, a consciencia de nossa tarefa espiritual, a força de preservar a nossa fraternidade em torno do nome e da obra do nosso Jackson.

“Deus não morre” gritava Garcia Moreno ao perecer sob o punhal assassino. Christo é immortal. E sejam quaes forem as vicissitudes e o prolongamento desta lucta terrivel que está travada em nossa pobre patria, e que Jackson de Figueiredo previu com toda a lucidez prophetica de seu genio, é um só o nosso dever: — trabalhar para que a lei de Christo informe cada vez mais a nossa vida individual e social.

Se a Republica brasileira se afoga hoje em sangue é que esqueceu por quarenta annos essa norma fundamental da vida de um povo, como da vida de cada homem. E o unico meio de salvar a nossa terra de uma engrenagem diabolica de revoluções successivas e de um desmembramento nesse caso inevitavel, será restaurar a Jesus na

consciência dos brasileiros e nas leis do Brasil. E para isso é que existimos. Para isso é que o Jackson fundou o Centro D. Vital.

Contra a *Autoridade sem Deus*, como contra a *Revolução sanguinaria*, o nosso dever é lutar com as armas da oração, da doutrina, da organização, do exemplo moral. Eis o que, agora mais do que nunca, nos compete fazer. Elevemos os nossos corações, procuremos agir por meio de um apostolado espiritual cada vez mais intenso. As luctas fratricidas passam. O horror da hora presente não se perpetuará. Dias melhores voltarão á nossa terra. Mas para isso é necessario que, de nossa parte, procuremos também fazer o nosso dever, trabalhar por essa revolução espiritual que é a unica capaz de restituir á Autoridade o prestigio que a Revolução lhe usurpou.

A Revolução que ahi temos desencadeada não é obra dos governos nefastos nem das opposições extremadas. Ella é obra da Constituição sem Deus, da Escola sem Deus, da Família sem Deus, das consciências sem Deus. Restituir a lei de Deus, de Christo e da Igreja, á Constituição, á Escola, á Familia, e ás Consciências, eis o caminho unico da Paz.

E nós, aqui do Centro, nós que temos como patrono um martyr da Fé e como fundador um soldado de Christo, façamos neste momento trágico de nossa vida o juramento solemne de preservar a nossa fraternidade, *espiritualizando cada vez mais a acção do nosso Centro*. Acima das paixões partidarias, acima dos remedios materiaes, necessarios sem duvida mas ephemeros, participemos da lucta por um Brasil melhor, tirando do soffrimento desta hora uma lição de sobrenaturalidade.

Quarenta annos de atheismo social levaram a Republica a este estado. Trabalhemos intensamente pela restauração de Jesus Christo em nossa vida política, social e individual, pois é esse o unico meio de regenerarmos lentamente o Brasil futuro e pacificarmos, por Elle, o nosso pobre Brasil presente.

PEIXOTO, Francisco Inácio. Canto do afogado. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 252, dez. 1930.

CANTO DO AFOGADO

Justamente quando estava no meio do rio remando
 Nem meus músculos se haviam fatigado
 Meus pensamentos se afastavam eram débeis
 Acordando auroras multicores com insetos obscuros
 Sentindo o frio das noites geladas
 Aguas burbulhantes sem milagre com oferendas
 marginais de ingás
 Músculos adolescentes sem destino
 Úivos latidos calmas messiânicas
 Tudo surgindo como raivas da cerração trazendo
 Namoradas infâncias e suspiros.
 Justamente vinha clareando manhã de remorsos e
 dezesperos
 E percebi a fraqueza do meu anjo com suas azas
 decorativas
 Que não podia parar não podia aparar
 Todos os peixes que caíam biblicamente na minha barca.

Ainda quiz blasfemar
 Mas as aguas me embalaram docemente mil dedos
 alizaram
 a nudez do meu corpo
 Os latidos distantes não eram latidos eram trombetas
 anunciando.
 Me abandonei então num grande sono
 Duas vezes interrompido pelos beliscões de um peixe
 Dourado enorme inquieto.

FRANCISCO INÁCIO PEIXOTO

SCHMIDT, Augusto Frederico. Elogio a Graça Aranha. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 12, p. 84-86, fev. 1931.

ELOGIO DE GRAÇA ARANHA
AUGUSTO FREDERICO SCHMIDT

Era um homem civilizado e vivo. Assim, sempre o consideramos todos nós. E era tão vivo que recebemos o seu ultimo livro *A Viagem Maravilhosa* numa attitude de franco e violento combate. No fundo os ataques soffridos peio livro fôram ainda uma homenagem ao autor.

Escrevendo um livro que nos pareceu perigoso, nos jogamos contra elle.

Era porquê sabíamos bem a força de seducção intellectual de Graça Aranha, o revolucionário.

Escrevêsse outro qualquer da sua geração e seria o desinteresse absoluto.

Era um authentico homem de letras. E acreditava na belleza, na litteratura, na vida da intelligencia e na força do espirito.

Seu convívio pessoal era agradabilíssimo. Tenho entre as minhas melhores recordações, as do meu contacto com Graça Aranha. Desprendia-se do autor da *Esthetica da Vida* algo de fino, de harmonioso, de verdadeiramente elegante.

O seu amor a tudo o que fôsse vida e movimento era enorme. O passado para elle só existia nos seus aspectos luminosos ou heroicos. Recordava sempre com animação e alegria o seu encontro com o velho Tobias Barretto, as suas viagens com Joaquim Nabuco, a sua acção durante a guerra a favor da França. Encontrava sempre uma maneira de achar alegria, mesmo no que era triste. E era tal o empenho em ser alegre, tal a defesa contra a tristeza e o desespero, que deixava, em mim por exemplo, ás vezes, uma certa desconfiança de que elle, Graça Aranha, procurava se aturdir. Ás vezes se enganava como aconteceu louvando a alegria de um poema do Sr. Mario de Andrade. O Sr. Mario de Andrade, porem, não acceitou o louvor porquê o poema era bem triste.

Talvez houvesse nessa insistência euphorica algo de uma reacção contra o nosso pobre e melancolico ambiente, ambiente que Graça Aranha procurava interessar á vida intellectual. Illudia-se frequentemente e nada o fazia abandonar sua adhesão ao illusorio.

Foi um espirito pro fundamente moço. Tão moço era elle que nos permittimos uma desenvoltura maior em tê-lo como adversário.

Tinhamo-lo como força de actuação real, como um de nós no tempo, e voltado decididamente contra nossas ideias, contra nossas crenças.

Emquanto o sepultavam na tarde quentíssima, meu pensamento não o acompanhou á terra, onde o seu corpo ia sumir, mas recuou no tempo até uma outra tarde, á tarde triumphal de sua conferencia famosa na Academia de Letras, quando elle, Graça Aranha, teve um minuto de absoluta fusão com a mocidade intellectual brasileira, unido com ella no mesmo aneio de libertação da mediocridade, do passadismo, (sim, do passadismo — e estou sentindo uma actualidade enorme nesta palavra de que tanto abusamos!) no mesmo desejo de vida propria, de construcção, no mesmo sonho de plenitude, no mesmo sentido de mocidade e fecundação; minuto em que um sobre commum vitalizador uniu as divergencias mais fundas contra o inimigo unico: a estagnação.

Foi a essa tarde já longínqua que meu pensamento tornou.

E com esta recordação do instante de entusiasmo que foi o repudio da Academia, sombra e tumulto, por Graça Aranha, está um pouco do que ha de melhor na vida da nossa geração.

Graça Aranha escreveu algumas das nossas poucas paginas realmente bellas de critica, no seu magnifico prefacio á correspondencia de Nabuco e Machado.

O estudo sobre Barrés é digno também dos melhores ensaístas europêos. De resto, um estylo rico, generoso, esplendido vestiu sempre, com roupagens novas, velhas ideias, a que Graça Aranha se conservava, sem o saber, preso.

A preocupação do Brasil sempre o seguiu de perto. Toda a sua obra está interessada na patria, na contemplação da natureza, da vida exterior e dinamica dessa nacionalidade mysteriosa, que elle olhou panoramicamente, mas cujo segredo profundo desafiou sempre a sua imaginação de colorista.

Assim, na verdade, estive muito longe de nos apaixonar, de nos empolgar depois do impulso do modernismo que a elle inegavelmente devemos.

A Viagem Maravilhosa marcou nitidamente a situação de Graça Aranha na vida brasileira. O separou por completo dos que o applaudiram entusiasticamente. Os proprios amigos, os mais chegados a elle, os que o defenderam com calor contra o ataque dos outros, confundindo aliás, infelizmente, uma divergencia puramente doutrinaria e intellectual, com outras intenções menos legitimas de aversão a uma figura por tantos motivos digna de amôr, esses proprios amigos, cuja lealdade é justo neste momento reconhecer, não eram propriamente

amigos das suas ideias, ames da sua pessoa, sem duvida nenhuma, admiravel e encantadora.

O philosopho em Graça Aranha desaparece, o pensador político também, restará na sua obra o poeta que elle foi, o amoroso dos grandes movimentos universaes, o deslumbrado pela acção.

Graça Aranha viveu, no Brasil, uma vida de verdadeiro intellectual. Quiz sempre sêr, antes de tudo, um homem de letras, numa terra em que se dá tão pouca importancia ao homem de letras; numa terra suffocada por uma preocupação politica demasiada, que é um dos traços mais vivos da nossa inferioridade cultural.

Viveu em commercio com todos os grandes espíritos do mundo. Acompanhando de perto os acontecimentos todos. Sempre ao par dos movimentos mais novos.

Graça Aranha detestava a ironia.

De todos os intellectuaes brasileiros foi o unico que acreditou na Revolução com enthusiasmo. Acreditou na Revolução em si, como ideia, como solução da nossa vida de nação. Todo o messianismo que o seu espirito claro, goetheano, continha estava nessa crença na Revolução brasileira, que afinal elle viu realisada, não sei bem se para sua alegria ou se para seu desencanto final.

Agora que elle não está mais, que a morte o libertou de todas as limitações, podemos fazer a elle, Graça Aranha a mesma justiça que elle fez ao seu adversario e amigo Jackson de Figueiredo: foi um homem moderno. Teve um lugar enorme na vida brasileira.

Agora que elle não está mais e que olhamos para o que *nos resta*, principalmente entre os mais velhos, agora que a sua ausência nos dá o ensejo de lançarmos um golpe de vista sobre a situação da intelligencia brasileira, e assim deparamos com o desinteresse sempre crescente pelas coisas do espirito, a tendencia a fazer da arte, da litteratura, simples instrumento, a falta de amor á cultura, a inactualidade dos espíritos que envelhecem antes de tempo, quando fitamos o momento nosso e vemos a sua triste pobreza é que compreendemos, com a força eloquentissima da realidade, a importância do poeta e do espirito que acaba de nos abandonar.

DANTAS, Pedro. P.S. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 302-307, mai. 1931.

PEDRO DANTAS

P. S. — A frase de André Breton citada na minha primeira crônica (“Par définition la pensée est forte et incapable de se prendre en faute”) provocou do sr. Tristão de Athayde um comentário desenganador. Para o eminente crítico, Breton é uma “vítima do néo-nominalismo de nossos tempos” e a sua frase, característica de coisas como: “a criação contínua de ideias, a **gratuidade** do espírito, desligado de todo ser e multiplicando-se arbitrariamente, sem noção alguma do bem ou do mal, do certo ou do errado”. A seu vêr o que na dita frase se contém, é que “o espírito, ou pelo menos o que o pensamento moderno chama de espírito, é incapaz de errar, o erro é um mito, a razão tem sempre razão”.

Sem embargo do respeito e da admiração que me merece o sr. Tristão de Athayde, parece-me que a sua interpretação não é a bôa. Sem falar na “**gratuidade** do espírito”, expressão que não sei como compreender para dela tirar uma acusação, objetarei, quanto à referência ao espírito “desligado de todo ser... etc.” que isso é precisamente o contrário do que meus olhos lêem na frase de Breton. Suponho que, desligado de todo sêr, o espírito não poderia conduzir sinão ao intelectualismo mais estéril.

Quanto ao mais, direi ainda que o erro, si não é um mito, não está, não pode estar na propria razão. Parece-me de toda evidência que o espírito não póde errar e que a razão tem sempre razão. Não vejo nisso motivo de espanto e muito menos de reprovação, mesmo para o sr. Tristão de Athayde, si considerarmos que na frase de Breton o verbo “prender” é reflexivo e, portanto, sujeito e objeto confundem-se. A frase não teria nada de absurdo, ainda que, como o crítico do “O Jornal”, o sr. Breton admitisse o ponto de vista de Deus.

Ha cerca de quatro ânos tive ocasião de escrever o seguinte: “Tomemos ao acaso uma afirmação qualquer. Por exemplo: dois e dois são quatro. Si aparece alguém dizendo o contrario, ou está de má fé, ou, si está verdadeiramente convencido do que diz, nos deixa diante de um novo dilema: o erro ou é absoluto, e está no proprio sujeito; ou é relativo e deve-se a alguma circunstância passivel de uma explicação que o desfaça. Por outras palavras, a duvida é esta: quem erra erra por vicio essencial do pensamento ou por falta de elementos de convicção? Si incluirmos entre esses elementos a cultura, o grau de desenvolvimento intelectual, o ponto de vista, o conhecimento de causa, toda a serie de

condições psicológicas em que se forma a convicção, está resolvida a dúvida. E aos que não concordarem, achando que essas condições caracterizam justamente a primeira hipótese, ofereço um esclarecimento que é uma prova por absurdo: não se tratava ali (na primeira hipótese) de um vício ocasional do pensamento, de um erro de lógica ou de perspectiva, de uma visão incompleta; eu queria falar de um espírito que funcionando perfeitamente desse resultados errados. Não erro accidental, provocado por uma causa qualquer que uma vez descoberta e anulada o deixasse patente, forçando a correção; mas erro substancial, permanente, erro (não vejo outro modo de dizer) do espírito em si, nunca de um determinado trabalho dêle que êle mesmo pudesse reconhecer e corrigir. Nesse caso teríamos dois espíritos supostos absolutamente idênticos, submetidos à mesma reação, isto é, à mesma prova, dando resultados sistematicamente diferentes. E que portanto pertenceriam a dois sistemas independentes, irreduzíveis a um sistema comum. Impossível, por conseguinte, falar em erro. Seriam distintos, mas igualmente certos e as suas soluções igualmente verdadeiras. Me decido, por isso, pelo segundo ponto do dilema: desde que ha erro, é que falta algum elemento de convicção. Lógo, si suprimirmos do problema esse mesmo elemento, o que era erro torna-se verdade; e, de acordo com os dados subjetivos e objetivos conhecidos, a solução proposta fica sendo a única esata. Nessas condições não é claro que a separação entre o certo e o errado era constituída apenas pela falta de um dado do problema? E, si me permitem ainda uma conclusão, o que resulta daí é que em vez de um problema resolvido de duas maneiras, houve na realidade dois problemas e um equivoco”.

Certamente o que aí fica é complicado e obscuro. Mas ainda hoje não vejo como mudar de opinião.

RECEBIDOS:

Murilo Mendes — Poemas

Mario de Andrade — Remate de Males

Alfonso Reyes — El testimonio de Juan Peña.

ATHAYDE, Tristão de. Nota. In: DANTAS, Pedro. *Chronica Literaria. A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 302-307, mai. 1931.

NOTA

Às objecções acima indicadas penso que se poderiam oppor as seguintes reflexões:

a) “Sem falar na “gratuidade do espirito”, expressão que não sei como comprehender para della tirar uma accusação”.

É simples. Para maior facilidade tomemos de uma imagem. A helice acciona o vapor, porque trabalha contra a resistência da agua. Tiremos da agua o vapor. A helice funcconará em vão, no vacuo, sem acção sobre a massa, gratuitamente. O espirito que trabalha desligado do ser opera como a helice. Gratuito é o que se dá sem receber, ou o que se recebe sem dar. Onde ha gratuidade ha unilateralidade. Não ha troca. O espirito trabalhando no vacuo, desligado de seu objecto proprio, póde-se dizer que trabalha gratuitamente. Dahi “gratuidade do espirito” no sentido em que empreguei.

b) “Suponho que, desligado de todo ser, o espirito não poderia conduzir senão ao intellectualismo mais esteril”.

De pleno accordo. Mas é justamente esse um dos males de todo nominalismo, até o pantheismo de Breton que é uma forma de néo-nominalismo.

c) “O erro, se não é um mytho...”

A simples duvida sobre se o **erro** é ou não um **mytho**, já indica, creio eu, um scepticismo preliminar (se não convicto, pelo menos hypothetico) que leva a todas as arbitrariedades do conhecimento. Só se pode excluir o erro si se exclue a verdade. E a exclusão de um e outro seria uma attitude de dubitatismo universal, que repelliria tanto o realismo como o idealismo, pois ambas essas attitudes criteriologicas exigem uma distincção entre a verdade e o erro. A primeira vê na **verdade** a adequação do espirito com a coisa. A segunda, a adequação do espirito consigo mesmo. Ambas, porem, acceitam a distincção preliminar entre concordância e discordância. Admittir, mesmo hypotheticamente, que o erro **póde** ser um mytho, é arruinar as próprias bases de todo conhecimento philosophico, tanto realista como subjectivista.

d) “O erro... não está, não póde estar na propria razão”.

O erro não está no objecto, nem mesmo na apprehensão primeira que a intelligencia faz do objecto. Elle se insinúa exactamente

quando entra em acção o julgamento. Está portanto na razão. Como diz um dos mestres da epistemologia thomista contemporânea: — “O erro e a verdade só estão no julgamento. Quando o pensamento exprime o que está nas coisas, elle pôde, nessa expressão, affastar-se do modelo objectivo que agora se distingue da obra mental, verbo ou predicado. Ha portanto, antes do julgamento, um estagio de indis-tincção intuitiva, em que o erro é impossível. “Sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est”. (De Ver. q. I, art. 12). (L. Noel. Notes d’epistémologie thomiste. Alcan. 1925. p. 90-91).

e) “Parece-me de toda evidencia que o espirito não pôde errar e que a razão tem sempre razão”.

Para fazer essa affirmacção é preciso exactamente destruir todo o objectivismo do conhecimento e, portanto, acceitar o neo-nominalismo integral, que eu vejo claro na phrase de André Breton.

Se a razão sempre tivesse razão, a verdade desapareceria. E nós chegaríamos á abolição do principio de identidade. Poderíamos dizer com plena segurança: **o que é, não é**. O **que** seria a expressão da negação do principio de identidade. S. Thomaz de Aquino, mostrando que a affirmacção de que o conhecimento só attinge **como objecto** as **species intelligibiles** (em vez de as utilizar apenas como **forma secundum quam intellectum intelligit**) levaria ao absurdo, reporta-se aos systemas antigos que a tal chegaram. E o texto seu vale a pena de ser transcripto, pois me parece extremamente apropriado e apresenta **como absurdo** o que o nosso eminente collaborador apresenta como **razoavel**, na citação que faz de si mesmo, em que admite a hypothese de “dois espiritos suppostos absolutamente identicos, submettidos á mesma reacção, isto é, á mesma prova, dando resultados systematicamente **differentes**”. Nesse caso, accrescenta, seria “impossível falar em erro”.

É acceitar o absurdo como verdadeiro. É negar a existência da verdade. É confundir **é** e **não é**, como se chegaria pela negação do principio de identidade. Mas voltemos ao trecho do Aquinata. Elle está discutindo o alcance de nosso conhecimento: se attinge a coisa extramental em si ou apenas a **species impressa** em nós, como queriam os nominalistas. E entre outras razões apresenta a seguinte, que é razão por absurdo.

“Em segundo logar é falsa (a affirmacção nominalista) porque levaria áquella opinião dos antigos que sustentavam que **tudo o que parece, é** (Arist. Metaph. III, 5) e que, portanto, os contradictorios são verdadeiros simultaneamente. Porque, se a faculdade conhece apenas a sua própria impressão, só pôde julgar della. Ora, uma coisa **parece**, de

acordo com a impressão que faz na faculdade cognitiva. Por conseguinte, a faculdade cognitiva julgará sempre de sua própria impressão como tal; e assim todo julgamento será verdadeiro (sic); por exemplo, se o gosto percebesse apenas a sua própria impressão, quando alguém, com um gosto normal, (*sanum gustum*) percebe que o mel é doce, julgaria bem (vere *judicabit*). Mas se alguém com um gosto depravado (*gustum infectum*) percebe que o mel é amargo, isso seria igualmente verdadeiro. Pois cada qual julgaria de acordo com a impressão produzida sobre o seu gosto.” (Sum. Th. I. q. 85, art. 2.º).

Todo o raciocínio do seu proprio texto antigo que o sr. Pedro Dantas cita, (quanto posso bem comprehendel-o), é baseado na negação do principio de identidade. E numa negação *archi-hegeliana*. Pois Hegel, victima genial do neo-nominalismo, negava o principio de identidade **em nosso espirito** mas affirmava-o na **realidade** fóra do espirito. Ao passo que uma affirmação absoluta da verdade dos dois juízos invocados que seriam distinctos, mas igualmente certos e as suas soluções “igualmente verdadeiras”, implica numa negação radical da verdade em si. Seria, para invocar o mesmo exemplo de Santo Thomaz, afirmar que não só **tinham razão** o que affirmava que o mel era doce e o que affirmava que o mel era amargo, mas ainda que o proprio mel era simultaneamente doce e amargo.

E é justamente essa consequencia que nós — que desejamos restaurar o equilíbrio entre a intelligencia e o ser — chamamos o suicídio da intelligencia, a gratuidade do espirito, desligado de todo ser etc.

f) Finalmente, quanto á própria exegese da phrase de André Breton, é certo que para ser rigorosa, devia ser precedida do exame do contexto. Tanto quanto me é dado julgar entretanto, renovo a minha anterior affirmação de que é a expressão de um neo-nominalismo desastroso para a intelligencia humana. A partir do scisma medieval nominalista, por tres pha-ses principaes parece ter passado o conhecimento humano, que seriam os 3 aspectos successivos do subjectivismo moderno:

- a) o **angelismo** de Descartes;
- b) o **humanismo** de Kant;
- c) o **animalismo** de Freud.

Não tenho espaço para desenvolvimentos. Em duas palavras direi o que penso ser o essencial.

Para o realismo thomista a intelligencia humana era a faculdade de apprehensão do ser **composto**. Para Descartes é uma faculdade de apprehensão do **ser puro**. O thomismo nos leva a Deus através da criação. Descartes pensou inverter o caminho e levar-nos á criação através de Deus.

Foi o que Maritain chamou admiravelmente o **angelismo** de Descartes (**Jacques Maritain** — *Réflexions sur l'intelligence*, ed. N. Lib. Nat. 1926. p. 29).

Do typo **angelico** da intelligencia cartesiana, passamos ao typo **humanista** puro de Kant. A verdade não se descobre, fabrica-se. As synthèses a priori projectam o conhecimento, não o reflectem. Foi “a revolução copernicana”, que Kant empreendeu, fazendo as coisas girarem em torno do homem, em vez do homem medir a sua intelligencia pelos **objectos** do conhecimento. De facto, era o homem que se fazia o centro das coisas, e começava a medir a Deus por si.

Finalmente, do typo humano de intelligencia kantista, passamos ao typo nitidamente animalista de Freud. A intelligencia passa ser apenas uma sublimação do instincto. O ins-tincto a semente da intelligencia. O homem apenas um animal aperfeiçoado, dentro da pura ordem natural.

A evolução dessas 3 phases illustra luminosamente a phrase de Pascal: “Qui veut faire l’ange, fait la bête”. O anjo de Descartes preparou o **animal** de Freud.

A phrase de Breton, tanto quanto é possível intepretar a ambiguidade systematica de todo pensamento anti-realista, anti-dualista, anti-theista de nossos dias, — é uma expressão clara (..) da theoria do instinctivismo immanente da intelligencia humana; da confusão do intellectual com o vital, consequente á desligação inicial da intelligencia do ser, que termina por uma confusão dos dois termos.

É aliás o que sustenta todo o supra-realismo, de que Breton foi o principal fundador. E que deveria chamar-se de irrealismo, tal o absurdo em que nos dissolve pela vegetalisação da intelligencia.

MORAES, Durval de. Aos pés do Redemptor. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 20, p. 215-216, out.1931.

AOS PÉS DO REDEMPTOR
DURVAL DE MOARES

Mirabilis in altis Dominus. — David.

Poetas, meus irmãos, meus companheiros
De orgulhos tristes e de sonhos vis,
Vamos alegres como estes romeiros,
A alma cantando, o coração feliz.

Levemos a Jesus o nosso anelo,
Nossa dor, nossa vida e nosso mal.
Subamos á montanha. O dia é bello
E puro como alma virginal.

Levemos nossa angustia de insulados,
Nosso furor imbelles de ferir.
Perdoemos. Seremos perdoados.
Amemos. O Senhor nos ha-de ouvir.

Embaixo fique o anseio, a ansia de sermos
Bastantes para tudo e para nós.
Levemos nossos corações enfermos
E a tristeza sem sons de nossa voz.

Embaixo fique a delicada magua:
Sonho que prende as almas no aranhol
De irisado esplendor de gota de agua
E de espiritual raio de sol.

Subamos á montanha, todos puros,
Cheios de Deus, poetas, meus irmãos.
Vamos ao Alto, dos marneis escuros,
Olhos no céu e as lyras entre as mãos.

A floresta é um altar — perfume e canto:
Flores e ninhos enfeitando o altar...
O amor, em tudo o amor! O homem, no entanto,

Dizendo que ama e não sabendo amar.

O oceano entoa o seu **pean** de guerra,
 O **carmina triumphalia** do viver.
 E nós matamos nossa madre Terra.
 Com medo de adorar e de soffrer.

Da montanha sagrada, Homem-Divino,
 Deus-Verbo estende os braços sob a luz.
 A terra é um hymno, o firmamento é um hymno,
 E nós... a blasphemar, Senhor Jesus!

Jesus, somos crianças toda a vida.
 Somos um povo que não conquistou
 A terra de outro povo, nem vencida
 Outra patria na infamia amortalhou.

Christo, sentimos fome de alegria,
 Sentimos sêde de um prazer vivaz.
 Pelos olhos tranquillos de Maria,
 Dá-nos a paz. Senhor, dá-nos a Paz.

Por teu bemdito Coração Ferido,
 Por teu sangue a sangrar, Verbo de Deus,
 Escuta o canto-chão deste gemido
 De quarenta milhões de filhos teus.

Em teu abraço abraça os homens todos,
 Unindo coração a coração.
 Vê que os homens combatem como doudos,
 Despedaçando o irmão seu proprio irmão.

Verbo de Deus. Deus-Verbo, olha, acompanha.
 Resurge a Fé no teu Brasil, Senhor.
 E dos visos sagrados da Montanha.
 Ó Christo-Amôr, deixa rolar o Amôr.

SCHMIDT, Augusto Frederico. Canto e Mensagem. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 24, p. 117-122, fev. 1932.

CANTO E MENSAGEM
do poeta
AUGUSTO FREDERICO SCHMIDT

— Sobre os males modernos
e as grandes luctas futuras que
dividirão o mundo — 1931

O Consolador não está mais no coração dos aflictos.
Elles estão sosinhos, abandonados
E vem da solidão e do abandono a grande força dos aflictos.
Os homens estão sós. O coração delles está vasio.
Frias de susto se arrastaram as almas dos aflictos.
E os apellos foram inuteis.
É preciso que uma força nova esqueça as almas cheias de odio.
Porque só o Amor enche as almas vasiaas.
Sem amor a lucta á inútil
As carabinas, as metralhadoras, as armas mais poderosas não resistem.
Todas as armas do mundo, as que se inventaram e as que os technicos
[inventarão

Não terão força para resistir porquê a lucta é desigual.
E os que manejam as armas são fracos e pobres.
Os soldados são miseráveis e sem conforto.
E não teem consciencia do ideal por que se vão bater.
Eu, porem, sou poeta e tenho a visão certa das coisas.
A visão de todas as coisas mysteriosas.
Adivinho os tremendos embates que se vão realizar.
E quero clamar e insistir, pois meu destino é clamar e insistir.
Quero prevenir aos homens de coração limpo
De que a Pobreza é santa.
E que o Inimigo delia não se aproveitará.
A luz virá depois da noite se demorar sobre a terra.
A luz virá nascendo nos corações dos homens de bôa fé.
Virá em seguida á Treva.
A Treva, porem, se estenderá por todo o mundo.
Os céos serão sem luz e as almas temerosas.
Nem a sombra dos Fieis se desenhará nos caminhos.

No entanto elles marcharão revigorados pelos perigos.

Revigorados pelas dores sem conta.

Marcharão na noite sem astros, cheia de ventos frios.

E estarão alerta.

O mundo -oh pobres, operarios, caixeiros, lixeiros, pequenos e humildes

[de todos os paizes — marinheiros, soldados, trabalhadores do cam-

[po e mendigos, filhos de paes sem nome, velhos e velhas miseráveis

[o mundo, Irmãos, não é o Destino.

Nas coisas do mundo não estão os consolos.

Em Christo tudo se resolve. Elle é o consolador unico.

Deveis lutar com elle e não contra elle.

Eu sou poeta — e o poeta vê a verdade alem do espaço e alem do tempo.

Ouvi pois — oh tristes escravos — a palavra do poeta que é um de vós!

A alma existe. A alma existe mais do que o Mundo.

É uma realidade tão real como os campos de trigo da Rússia, como os-

[trens cortando as amplidões, como o plano quinquenal, como o pão

[escuro do operário, como as crianças dormindo ao relento nas gran-

[des cidades sem piedade

A alma existe!

E a luta só é santa quando é pela alma que vive.

Quem vos falla nesta hora — eu o poeta Augusto Frederico Schmidt—

Quem vos falla nesta hora, soffre.

E o soffrimento atravessa a alma como uma lamina afiada.

O Poeta que vos dirige esta mensagem.

É um de vós e vos ama no fundo do coração.

É preciso que Christo não seja crucificado nem confundido com os ban-

[queiros de olhar duro, com os dominadores do mundo.

É preciso que o Espirito Supremo que morreu pelo amôr universal —

Que foi sepultado, e resurgiu dos mortos ao terceiro dia —

É preciso que o Senhor da Paz, o mais pobre dos pobres não seja confun

[dido com a burguesia imbecil e cega que assiste impassivel ao seu

[fim e não o vê nem compreende.

É preciso que Christo não seja crucificado de novo

Nem que o insultem nos templos onde as velhas rezam tremulas.

Elle está com os que soffrem.

E os seus filhos e successores jejuam pelos pecadores.

E vão caçar almas bravias nos recantos mais longinquos e bravios da

[terra.

A minha força não é o lyrismo inútil dos ociosos

Ella é a espada e a luz que Deus me deu para a luta.

Sinto que minha voz será ouvida por algumas almas.
 E me encho de alegria e de orgulho por este sentimento.
 A marcha deve ser alegre,
 Os fieis devem estar alerta!
 O Rei irá na frente e será mais pobre que todos os pobres.
 Marcharemos dentro da noite em busca da madrugada.
 A voz do Rei illuminará a estrada —
 Estamos alerta! Caminharemos para a lucta.
 Defenderemos os mortos e os desaparecidos.
 Defenderemos as princezas de mãos brancas —
 As donzellas magras e finas de olhar timido.
 Defenderemos a innocencia das crianças.
 Não defenderemos, porem, o que é comdenado por Deus.
 A usura deverá ser corrida de novo dos templos
 Não defenderemos o egoismo capitalista,
 A crueldade dos que teem o supérfluo, e impassiveis
 Assistem irmãos morrerem a mingua, não a defenderemos.
 É que o Céu é dos pobres, e o proprio coração precisa ser pobre.
 Para entrar no céu é preciso não ter nem riqueza nem amor á riqueza.
 É preciso que a alma seja limpa como um terreiro limpo.
 Que os judeos crucifiquem o Christo, que o insultem publicamente nas
 [ruas, que offendam as crenças dos humildes; que os judeos arrastem
 [a purpura do Rei esfarrapada, pelas cidades dominadas pelo
 [demomonio é que não consentiremos jamais!
 Estamos alerta! Trabalharemos no silencio aclarando as consciencias.
 Minha poesia está aqui. É uma voz fraca mas é uma palavra nova.
 Seu alcance é pequeno mas sua ambição é a ambicção infinita de unir os
 [extremos, de unir o irreconciliável.
 É' preciso desviar o destino do mar imenso que se deslocou numa onda
 [unica
 E vem se aproximando, e vem se aproximando,
 Para a perdição não dos poderosos apenas mas dos humildes também.
 O Espirito do Bem boiará sobre as aguas.
 E a Pomba um dia surgirá na Arca errante annunciando que a vida vae
 tornar e que a
 [vegetação já cresce nos montes mais altos.

O operario se ergue e a sua palavra é violenta.
 O orador é impetuoso e as massas se agitam ondulando.
 Eu vejo as massas humanas se movendo.
 Mas não é o Amor que neste momento as está dirigindo.

Eu vejo que não é o Amor.

São os mortos de frio nas margens dos rios —

São os soldados mortos nas guerras sujos de lama,

São as velhas de chalés rotos e botinas rôtas —

São as crianças sem brinquedos.

São os rapazes lividos que dormem nos bancos e não teem destino.

São os humilhados de todos os tempos e de todas as idades.

Mas Christo não está com elles!

Eu sou o poeta que vae explicar aos que formam na frente

Que o Salvador do mundo é o mais humilde dos humildes, o mais pobre

[dos pobres, o mais martyrisado dos martyrisados, o mais abando-

[nado dos abandonados, o mais faminto dos famintos, o mais enga-

[nado dos enganados.

As fabricas estão fechadas. Eu vejo os dias que se aproximam.

Agora, tudo é calmo, mas eu vivo na frente

É' por isto que me assusto

Não temo ser tido como um doido

Os annuncios estão no céu.

Os annuncios se multiplicam

Olhae! Basta olhar com olhos de vêr!

As fabricas estão paradas. Os serviços humildes immobilizados.

Onde estão os que trabalhavam,

Onde estão os operarios e os servidores?

Todos estão reunidos para a grande marcha.

Os anjos vôam porem sobre os exercitos.

Os anjos vôam sobre os exercitos.

O Sangue do Calvario não abandonou o povo.

Eu vejo na frente do tempo!

Vejo a tarde de primavera pacificadora

Vejo os sinos da Redempção tocando.

Sobre as campinas.

Vejo os sinos tocando e os recolhimentos finaes.

Eu vejo na frente!

Mas o tempo é triste

Nossos filhos serão sacrificados.

A hora nova ainda está bem longe

Entraremos, em breve, no escuro tremendo

O Christo será arrastado nas ruas, pelos bebedos.

E as filhas de Jerusalem não o poderão seguir chorando.

Será vindo o instante da prophécia

Quando a bemaventurança será dos ventres que não geraram
 E dos peitos que não alimentaram.
 As filhas de Jerusalem não o acompanharão mais.
 Estarão gritando nas ruas como possessas.

A igualdade é o peccado. O tédio é o grande inimigo do homem.
 Porque o aniquilla e infelicitá.

Estou livre neste momento como se já estivesse morto.
 E ouço os ruidos futuros como se não existisse mais
 Estou no alto de um monte e vejo a cidade.
 Olho a vida que acorda aos poucos.
 Olho as actividades do mundo e vejo o grande abysmo.
 A minha voz não vem pois nem do odio nem do amor
 A minha voz está pura de paixão como a alma dos mortos pequeninos está
 [limpa de peccados.
 Fallo de uma grande serenidade agora e o meu discurso
 É inspirado pela justiça e pela verdade.
 Fallo aos corações e não ás inteligências.
 Deixei muito alem o amor das coisas subteis.
 Minha palavra está despida de encantos.
 Não a saccodem os grandes arrepios mysteriosos.
 Porque sou apenas um gritador publico
 Porque não sou um artista mas um propheta rude.
 Ouvi pois quem está alem do mar da noite
 E vos avisa:

O homem não vive do mundo.
 Só o espirito existe porque não se acaba.
 O mundo não é o destino.
 A alma está acima de todas as coisas!

Eu vejo a marcha que se vae iniciar
 Vejo os perseguidos e os perseguidores.
 Vejo os desesperados e os loucos.
 Vejo as manobras que se realisam neste momento
 E vejo os caminhos e os homens marchando
 Vejo as crenças expostas ao maltrato
 Vejo os cães fugirem humildes ante a furia dos homens
 Eu vejo o Chefe, o Guia andando, confundido com a noite
 Mas o proprio Senhor fallará

Aparecerá como apareceu na Estrada de Emmaus.
 Será de repente e caminhará com elles
 Ninguém presentirá a chegada do Senhor e o tomarão como um compa
 [nheiro de viagem
 No entanto sua palavra abraçará os corações.
 O curso dos rios será mudado.
 As nuvens negras serão espalhadas do céu.
 Subitamente aparecerá entre nós. E se assentará connosco á mesa
 E participará um momento da nossa vida.
 E comerá o nosso pão, para mostrar-nos que está vivo e que é humilde.
 As almas dos justos, dos pobres, e dos homens de boa vontade
 Saberão que é Elle e ficarão silenciosas e deslumbradas.
 O Senhor estará com seus filhos na hora da destruição.
 O Senhor não abandonará os seus filhos na hora da confusão.
 O Senhor os levará pelos caminhos no duro instante.
 Sorrirá pelas vidraças ás mães desesperadas.
 Estará em todo o lugar mais vivo do que todo os seres.
 O Senhor não deixará que a vida se acabe no apodrecimento terrível.
 Eu vejo na frente!
 Eu vejo cidades enormes!
 Eu vejo machinas enormes!
 Eu vejo a cidade machina perfeita
 Eu vejo a cessação das misérias todas do corpo
 Eu vejo o tédio imenso das almas sem destino
 Eu vejo a lucta desesperada dos filhos da Cidade Perfeita.
 Eu vejo a queda para o peccado das gerações que virão agora.
 Das gerações mais próximas á minha.
 Eu vejo a escravidão dos homens aos instinctos.
 Eu vejo o desalento no coração dos que hão de vir.
 E tudo porque o mundo não é o destino
 A alma existe e soffre.
 O soffrimento eleva e purifica.
 O Senhor será crucificado quando o reconhecerem.
 Porque elle será trahido de novo.
 E o arrastarão pelos tribunaes do ridiculo clamando que é o Rei e não
 [tem reino

Que é o Todo-Poderoso e é esbofeteado pelo homem do povo.
 No entanto, resuscitará em espirito porque será crucificado em espirito.
 E nascerá nas consciências todas um sol novo.
 A madrugada está distante mas virá.

E do fundo da terra, dos mares distantes os Fieis surgirão.
 Eu vejo a multidão arrependida e os meus cabellos estão de pé.
 Eu vejo a multidão cantando
 Eu vejo os Fieis, eu vejo as lagrimas dos homens arrependidos.
 Eu vejo a destruição da cidade perfeita.
 Eu vejo os Sinos tocando na grande tarde.
 Eu vejo a espera, a resignação,
 Eu vejo o fim.
 O Senhor venceu o mundo e está na promessa.
 A dolorosa experiencia se terminará.
 Os mortos resuscitarão.
 Eu vejo alem, eu vejo o rithmo se restabelecendo
 Eu vejo o equilíbrio final.
 Eu vejo alem, eu vejo o sol desaparecendo
 Eu vejo a terra se afundando aos poucos.
 Eu vejo as almas dos justos subindo aos céos.
 Eu vejo o fim do Tempo.
 Eu vejo as chagas curadas.
 Eu vejo os odios mortos.
 Eu vejo o Amor enlaçando todos os homens.
 Eu vejo o Fim da Solidão
 Eu vejo o supremo Equilíbrio.
 Não é para consolar aos corações temerosos
 Não é para aplacar a aflição dos aflitos que fallo assim.
 Fallo para que os bons continuem bons porque estão na verdade
 E para que os maus estejam prevenidos
 E saibam que serão vencidos finalmente, pelo Senhor dos Exércitos
 Pelo Espirito Supremo, que não morre, e que esplenderá depois de toda
 [as tormentas humanas, como a luz vencerá as trevas e a mentira
 [não prevalecerá sobre a verdade. Amen.

MORAES, Vinícius. A transfiguração da montanha. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 31, p. 259-262, out. 1932.

A TRANSFIGURAÇÃO DA MONTANHA
VINÍCIUS DE MORAES

E uma vez Ele subiu com os apóstolos numa montanha alta
E lá se transfigurou diante deles.
Uma aureola de luz rodeava-lhe a cabeça
Ele tinha nos olhos o paroxismo das coisas doces
Sua túnica tinha a alvura da neve
E seus braços abertos imploravam amor
A natureza parou extática!
Só os passaros cantavam melodias
Melodias doces como os olhos dEle
E veio uma nuvem grande e cobriu os apóstolos
E se ouviu uma voz:
“Este é meu filho bem amado, em quem tenho posto todas as
[minhas complacências; escutae-o!”
E os apóstolos escutaram a grande voz da nuvem, e se prostraram.
Quando eles ergueram os olhos não havia mais nuvem;
A natureza já não estava mais parada;
Tudo continuava
Como os olhos dEle continuavam doces.
E Ele lhes disse:
“Não faleis desta visão até que o filho do homem ressuscite dos mortos”
E lançando os olhos em torno Ele viu a terra em baixo
Viu a terra do alto da montanha
E viu a outra montanha do outro lado da terra.
Era uma pedra imensa
Dominava tudo
Era a montanha
Que domina o plano estático das águas.
Ela tinha sido precipitada para cima
Pelas grandes forças da natureza.
Na sua base, onde a floresta escorre em seiva,
Onde, pelos grandes troncos descem oleos vermelhos
E onde as folhas berram um cheiro enorme ele mato bravo
Os passaros viviam na felicidade profunda dos seus cantos;
Grandes cobras dormiam nos desenhos de sol,
E as borboletas eram fecundadas em pleno vôo.

Às vezes vinha o vento,
 Entrava na selva
 E levava até em cima um cheiro enorme de mato bravo.
 A montanha tinha em si toda a natureza
 Tinha um rio que dormia nos desenhos de sol
 E que de repente acordava e pulava nas cascatas.
 Ele viu tudo
 Viu a montanha e viu a floresta
 Viu principalmente a floresta
 E amou muito a montanha
 A montanha que possuía toda a natureza
 Menos Ele,
 E Ele falou;
 “Dia virá em que hei de ter aquela pedra por trono e lá de
 [novo eu me transfigurarei!”

* * *

Depois tudo mudou
 O mundo girou sempre, andou sempre
 O mundo judeu errante
 Não parava na catástrofe.
 As guerras se sucediam.
 Os flagelos se sucediam
 Andavam, sempre para a frente, sempre para a frente
 Flagelos judeus errantes,
 O grande sentimento era o ódio
 Ódio de tudo
 Ódio grande
 De corações pequenos.
 Os homens só tratavam de si
 As mulheres tratavam de todos.
 Não mais a beleza da vida
 Não mais o amor.
 O triste desperta e mata tudo
 Mata os pequeninos que choram de medo
 E mata as mães que têm os olhos despertos nas grandes noites de vida.

 Mata tudo.
 Quer matar até Deus
 Porque sabe que Ele vê todas as coisas

Vê os pequeninos que morrem
 Vê as mães que morrem
 E porque tem medo da Sua justiça.
 A Grande sociedade era uma grande festa
 Onde o prazer tinha matado a alegria
 Os homens bebiam para esquecer o dia de amanhã
 E bebiam no dia de amanhã para esquecer o dia que passou
 As mulheres bebiam para imitar os homens.
 Não mais a arte
 Não mais a poesia
 A arte está na alma dos homens que bebem
 A poesia canta a arte dessas almas do prazer.
 Que é da poesia profunda da natureza?
 Que é da arte da natureza?
 Morreu.
 Morreu com a alma do homem.
 A alma do homem é como o mar morto
 Onde todas as coisas boiam á superfície.
 Ai! O tempo em que a alma do homem era o oceano
 O grande oceano que guarda pérolas e vegetações exquísitas
 E onde a luz boia á superfície!
 Mas o mundo mudou.
 Ele foi esquecido
 A transfiguração foi esquecida
 Os homens só se lembravam dEle
 Ou para ofende-lo enquanto viviam
 Ou para teme-lo covardemente na hora da morte.

* * *

Mas uns houve que não perderam o sentido da vida,
 Que guardaram na alma a grande simplicidade das coisas boas
 Uns, que perdoavam
 Uns, que socorriam e sorriam para a morte gloriosa.
 Eles tinham dentro da roupa preta que os vestia
 A alma branca dos que são os bemaventurados de Deus.
 Eles eram poucos
 Foram aumentando
 Pregaram aos outros o sentido da vida que eles possuíam.
 O mundo não escutava
 O espírito dormia no prazer

Mas a vontade perseverante conseguiu.
E um dia, alto, formidável
A cabeça nas nuvens
E os pés na rocha bruta
Ele surgiu num esplendor de divindade
Transfigurado
Os braços abertos como num abraço
E os olhos suaves olhando a terra em baixo
Apareceu
Branco e enorme
Sobre a rocha escura e enorme
A rocha e Ele
Se unificaram na mesma beleza
O grupo formidável
Vivia a impressão
Da grande cena biblica
A pedra que guardava a floresta
E o grande gigante meigo
Era como a cena biblica
Da fundação da igreja.
A pedra enorme
Era a própria força espiritual de S. Pedro
Posta na matéria
A base
A pedra da Igreja
E em cima, Ele, Senhor de todas as coisas
Belo e agigantado
Olhando as coisas em baixo
Com o olhar bom do que foi Homem
Com o amor do que é o unico Deus.
Senhor!
Tu estás lá
E tu estás em todos os lugares.
Eu ouço a tua voz na musica do mundo
E sinto a tua mão na plastica das coisas
Tu és o ponto de partida
Tu és o caminho
E és o fim do caminho
És o cardo que fere os pés
E a grama macia que os repousa
És a grande tempestade de vento

E o ar parado que sereniza
És o pranto dos olhos
E o riso da boca
És o sofrimento do mundo
Numa promessa de eterna felicidade
És o perdão e és a consolação,

Senhor.

Rio, 1932.

MOBILIZEMO-NOS. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 34, p. 403-406, dez. 1932.

MOBILIZEMO-NOS

A attitude do professor Fernando de Magalhães, Reitor da Universidade do Rio de Janeiro, demittindo-se de presidente da 5ª Conferencia Nacional de Educação, em seguida á votação favoravel á permanencia do laicismo pedagogico, veio, felizmente, marcar a separação cada vez mais insophismavel dos campos em que se dividem hoje os que se interessam pelos problemas da educação no Brasil.

De um lado, temos os retrógrados, os apegados ao feiticismo das formulas archaicas, os maniacos da laicidade integral do ensino, que defendem a todo o transe o espírito que presidiu aos quarenta annos de pedagogia republicana, com o seu pragmatismo, o seu technicismo arido, a sua obsessão mimetista, o seu desdem pela realidade, o seu desrespeito pela sociedade em que viveu, pela infancia que pretendeu educar, pela nacionalidade de que deveriam ser os mandatarios, mas de que são realmente meros torcionarios.

Esses, bafejados pelo sopro official, tendo á sua disposiçao os cofres públicos, pondo e dispondo, entre quatro paredes, na reclusão propicia dos conluios mysteriosos, — constituem um corpo diminuto, mas coheso, disciplinado, obedecendo cegamente á doutrina de um só autor, o inevitável Dêwey (*homines unius libri*. ..), e impondo dogmaticamente as suas deliberações e a sua orientação a todo o ensino publico e, já agora, ao que pretendeu, á própria Constituição em projecto.

Do outro lado, os insatisfeitos com a experiencia das quatro décadas passadas, os realistas, os prudentes, os defensores do Brasil brasileiro, os catholicos que aspiram a uma educação integral, os nacionalistas de todos os matizes e mesmo os liberaes, que comprehenderam o que ha de abusivo e tyranico na laicidade obrigatoria do ensino publico que opprime a consciência religiosa de catholicos ou protestantes, judeus ou meros espiritualistas, para satisfazer apenas ao sectarismo de alguns anticlericaes e atheus ou á massa amorpha dos indifferentes.

Deste lado está a maioria, sem duvida, pois o bom senso da vida se obscureceu de todo na consciência daquelles que se interessam por esses problemas e sobretudo daquelles que estão assistindo hoje á dolorosa experiencia de quarenta annos de educação publica sem moral

e sem Deus. Mas está também a dispersão a timidez, o respeito humano, a falta de uma base commum, — a deficiência de preparo technico e mormente a ausência do bafejo governamental, sem o que, no Brasil da nova como da velha Republica, nada se pode fazer que seja tomado a serio pelos administradores da coisa publica.

Que fazer, diante dessa situação paradoxal? Cruzar os braços? Lamentar-se? Esperar melhores dias?

Qualquer dessas attitudes seria uma traição ao Brasil e ás novas gerações. Seria pactuar com o erro, e, por isso mesmo, generalizar o erro. Se algum sentido tem o espirito com que queremos reagir contra o negativismo anti-nacional e anti-christão desses pedagogos yankizados, que hoje dispõem, pelo menos, de dois pontos estratégicos poderosos — os directorios municipaes da instrucção publica no Rio e em S. Paulo — nosso dever está de antemão traçado: colligar essas forças dispersas sob uma bandeira commum.

E como o que pretendem os nossos adversários: *pragmatizar* a escola, — de nosso lado só ha um caminho a seguir: *espiritualizar* a escola. Essa a nossa bandeira, esse o nosso grito de “ralliement”.

Emquanto esses retrógrados do laicismo de 1891 se apegam ás velhas formulas rançosas que nos jogaram na encruzilhada tragica em que nos encontramos — o que temos a fazer é pugnar por um novo espirito, o verdadeiro espirito da energia constructora, que vem reatar o grande tradição nacional interrompida pelos imitadores da França em 1891 e pelos neo-imitadores dos Estados Unidos, em 1932, e abrir novas perspectivas magnificas para a nova phase social e politica do Brasil.

E esse novo sentido da educação nem pode ser o do “instruccionismo” puro, que vigorou até ha pouco, pela indiferença do Estado e pela separação entre a escola e a familia — nem muito menos o pragmatismo dos actuaes detentores dos postos de commando, da instrucção publica, que pretendem impor a onnipotência do Estado, em matéria de educação, com o anniquiamento da familia em beneficio da escola publica, sem moral e sem Deus.

Nem um erro nem outro.

Nosso dever parece ser o seguinte.

1.º — *Reunir* todas essas forças dispersas, que se oppõem aos erros *moraes* da “pedagogia nova”, mas que não sabem bem o que devem e o que podem querer, nesta confusão da hora que vivemos.

2.º — E para isso dar a essas forcas uma finalidade, um chefe e um centro de acção.

A *finalidade* só pode ser e que acima apontamos: *espiritualizar* a educação. E mostrar, praticamente, que os methodos mais modernos

da chamada “pedagogia” nova, estão perfeitamente dentro do espirito da escola catholica, tal como *deve ser* comprehendida, se bem que nem sempre tal como *é* praticada.

O *chefe* dessa cruzada espiritualizadora da nova educação brasileira parece estar naturalmente indicado, pela attitude assumida pelo ex-presidente da A. B. E., cujo prestigio, cuja eloquência e cujo animo de acção constituem um penhor seguro de victoria nos prélios a emprehender.

O *centro de acção*, finalmente, indispensável para a tarefa quotidiana, paciente, obscura, mas fundamental do preparo das competências, individuaes, da discussão dos pontos controversos, da reunião a concentração daquellas forças disseminadas, o centro enfim de preparação e consciência da *nova pedagogia espiritual*, que deve cohibir e impedir os males da nova *pedagogia leiga*, é naturalmente a *Associação dos Professores Catholicos*, fundada pelo Sr. Edverdo Backheuser e cuja tarefa hoje tem de ser decisiva para o exito da nova campanha pedagogica, de prophylaxia e progresso da educação publica no Brasil.

3.º — Feito isso, então, intervir corajosamente na elaboração da lei de ensino, desde os princípios geraes da Constituição, até a applicação pratica que se faz dos regulamentos, e que se presta a tantos abusos immoraes, como esse qua ha dias verificámos, de um inspector municipal de ensino na zona dos suburbios da Leopoldina, Sr. Jayme Tousada, que está de mansinho determinando, com ordem ou sem ordem do Sr. Anizio Teixeira, não sabemos, que os collegios particulares que usam nomes religiosos, como “Menino Jesus”, “N. S. das Mercês” etc. mudem quanto antes esses nomes pelos de vultos da nossa historia? O epizodio é authenticico e recentissimo. Podemos mesmo accrescentar que a directoria do collegio “Cardeal Leme”, perguntando-lhe se devia também mudar esse nome, recebeu como resposta a concessão de guardar o mesmo, “porque esse, ao menos, é um homem importante” (*sic*)...

Eis a que mãos estão entregues os destinos da nossa instrucção publica...

Só mesmo uma acção pertinaz e corajosa, que reuna a competência technica indispensável a uma base philosophica sadia, pode livrar o Brasil do descabro que será o ensino puramente “technico”, sem nenhuma base moral e religiosa. Só a espiritualização do ensino, pela união dos novos methodos pedagogicos dos ideaes moraes do christianismo, pode impedir que o prurido de reformas, que ultimamente tem distinguido os nossos pedagogos não venha a degenerar num

verdadeiro desastre para a nacionalidade brasileira e para a felicidade das novas gerações.

E para isso é urgente a congregação de todas as nossas forças mais sadias, em torno de uma finalidade unica, de um chefe unico e de um centro unico de acção.

MORAES, José Mariz de. *Chronica de arte: esculptora Adriana Janacopulos. A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 38, p. 439-441, mai-jun. 1933.

CHRONICA DE ARTE ESCULPTORA ADRIANA JANACOPULOS JOSÉ MARIZ DE MORAES

I) — A arte de Adriana Janacopulos é qualquer coisa alem, ou pelo menos á margem, do nosso meio. Não me atreveria por isso a classificar de brasileira esta arte — que, longe de ser nacional é eminentemente universal. Adriana, porem, descendente de gregos, nasceu no Brasil. E aqui vive actualmente num trabalho incessante, produzindo sempre; num constante heroismo.

Conheci-a ha pouco mais de um anno, numa viagem que fizemos juntos. Voltava de Paris, onde vivera cerca de 18 annos; e as inevitáveis conversas de bordo nos approximaram muito. Desde então as suas ideas serissimas acerca do movimento artístico moderno causaram-me profunda impressão. Pareceu-me logo tratar-se de uma mulher que vinha constituir excepção entre nós. Uma especie de Lucia Miguel Pereira da escultura.

Pouco depois, sua primeira exposição no Palace Hotel confirmava a minha previsão. Adriana é realmente uma excepção brasileira.

II) — Naquella exposição, quasi toda de bustos-retratos, figuras de uma serenidade sóbria, de uma technica simples, as primeiras coisas que se destacavam eram um profundo senso de totalidade, e uma vigorosa unidade de impressão. Exactamente as duas coisas que a critica deliciosa de Baudelaire já accentuava ha muitos annos atrás como basicas na verdadeira escultura. E isso trahia, na obra de Adriana, uma força prodigiosa, quasi masculina; ou pelo menos essencialmente esculptural.

A escultura é a mais vigorosa de todas as artes. A que exige mais força do artista. Na verdade, só muita força é capaz de dominar numa synthese as tres dimensões da matéria informe, elevando-a á categoria de obra de arte. Talvez por isso seja a escultura a menos feminina de todas as artes.

III) — Não basta a força á escultura. Impõe-se o equilibrio. E o equilibrio, aqui pelo menos, tem que ser a força ordenada. Para ordenar a força o artista tem que subjugar a ordem (subjuga-la apenas, não destrui-la); o que só consegue mediante uma rigida disciplina interior. A

esculptura não permite os devaneios liricos. Nella o espirito se restringe á expressão de ideas e sentimentos por meio do estrictamente visivel. Por isso, a sua linguagem de massas tem que ser uma linguagem essencialmente numérica, ordenada e serena.

IV) — Aqui Força e Numero se defrontam numa luta dramatica. Aqui também entre a matéria informe e a belleza artística se interpõe o artista como um traço de união entre pontos oppostos, como um laço de carne entre dois inimigos. Não se limite, porem, a este equilíbrio a obra do esculptor, que não é um simples trabalho de mera conciliação. Sua criação vae mais longe. É ao mesmo tempo uma verdadeira luta, onde o espirito toma parte activa. Luta onde o artista ataca a matéria em favor da belleza artística. E onde esta vence por intermédio do Numero. Antes, porém, numa luta previa, ao artista se impõe vencer o proprio Numero. Este só é arma quando dominado intelligentemente pela sensibilidade artística. Vencedor, o Numero é um inimigo temivel: capaz de gerar o academicismo que nada tem que ver com a belleza artística.

V) — Adriana soube vencer o Numero, e converte-lo em arma docil. A sobriedade das suas figuras é perfeita como uma equação. Mas não é fria como um soneto acadêmico.

A arte é a corporificação dos instinctos ordenados; a geometrização da carne. Por isso mesmo é um equilibrio — drama permanente. O predomínio da geometria acarretará a esterilização dos instinctos, da força, da vida e a morte da arte, pela mumificação academica. Por sua vez a hipertrophia da carne trará a desordem dos instinctos, e também a morte da arte pela violência cega, pela força desequilibrada. Em ultima analyse, o mesmo equilíbrio entre o Numero e a Força (a força espiritual, sobretudo) aqui apparece. Apparece também convertido em acção nos trabalhos de Adriana Janacopulos.

Para ella a arte é uma nova criação da vida. Uma fusão subjectiva do que existe objectivamente. Por isso os seus retratos são syntheticos, fortes, nitidos, Sem os meios tons impressionistas que acarretaram, com o esquecimento da visão do conjunto ordenado, a desordem rodiniana. Seus retratos-bustos *parecem-se* com o original. Apenas não se limita a sua missão a essa simples parecença photographica. Tem uma finalidade mais nobre, mais artística. A finalidade da esculptura em si: que é a expressão de uma idéa, de um sentimento, capazes de serem formulados por uma relação visivel entre planos e *massas*. O original, o retrato é aqui apenas um pretexto.

Afóra os bustos-retratos de Adriana, poderíamos falar das suas maquettes de tumulos e monumentos. Para Graça Aranha, Santos Dumont, Felipe de Oliveira, etc. Iriamos, porém, longe de mais.

Accresce que ainda são *maquettes*. Esperemos que passem do projecto á realização em pedra e bronze.

Adriana já foi comparada a Despiau, á Chana Orloff. Lipchitz proprio a considerou grega.

Ao meu ver, porem, as raizes artisticas de Adriana Jana-copulos vêm de muito alem da Grécia. Vêm do Egypto, se quizerem. Ella é, eu assim acho, eminentemente egypcia. Pela grande unidade de fôrma, pela nitidez e simplicidade de linhas, e pela massicês das suas figuras, que, talhadas em blocos, chegam quasi a tocar ás raias do architectonico.

PRADO, Nelson de Almeida. Eugenia. *Vida*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 16, set. 1934.

EUGENIA
Nelson de Almeida Prado
Do 5º ano medico

A fuga do verdadeiro culto impeliu o homem, animal naturalmente religioso, ás mais variadas idolatrias. Repete-se no mundo moderno, materializado pelo livre exame e seu filho dileto, o liberalismo, a adoração do bezerro de ouro com diferenças unicamente nas aparências. O bezerro de hoje reveste-se das fórmãs mais variadas: é o ouro simplesmente, é o chefe, é o narcisismo ou egoismo e a liberdade.

A liberdade sobretudo atingiu positivamente as raías do culto e qualquer restrição que se lhe oponha provoca os mais vivos clamores e os mais veementes protestos. Mal sabem os seus apóstolos que dessa maneira caminham para a mais vil das escravidões, porque é preciso limitar a liberdade para fugir á libertinagem e conseguir a libertação. A verdadeira liberdade é uma conquista custosa sobre nós mesmos e não a simples soltura física ou peor ainda a negação das responsabilidades. Libertar o corpo a custa da escravização do espirito é animalizar, invertendo a ordem hierárquica dos valores. E justamente esse sentido material da liberdade constitue o bezerro de ouro mais idolatrado da nossa civilização.

É em seu nome que se agitam as mais tremendas campanhas da “moderníssima” eugenia. Tudo se apela em seu favor, mas não é difícil descobrir a verdadeira base desse eugenismo materialista, muito em voga em nossos dias: é a chamada “liberdade” do amor, ou o direito ao amor livre. Não se cogita absolutamente da finalidade do amor, ele vale por si só de maneira que ninguém póde contestar o direito ao seu uso pelo simples prazer que proporciona. Com esse raciocínio anti-finalista, por exelencia, não se estranhe que muitos eugenistas desse quilate defenda o liceidade das perversões mais anti-naturais em tal terreno. É o direito ou a liberdade do prazer, cada um que o encontre como puder e onde quizer. Não ha duvida que haveria uma certa lógica no erro se ele surgisse sempre assim, mas a lógica desaparece quando esses mesmos eugenistas, com ares de biologos, lembram-se da fisiologia para defeza de suas doutrinas, chamando de anti-natural o controle racional dos instintos. Na realidade, entretanto nada é mais natural e logico que submeter os valores menores, aos valores maiores, isto é, que, num ser

como o homem, animal e racional, o racional orienta e dirige o animal. Se assim pensasse o eugenismo, a sua ação poderia ser proveitosa porque ela se faria sentir sobre o homem integral, elevando-o espiritualmente e fortificando-o fisicamente. Querendo, todavia, desconhecer uma face do homem e justamente a que mais vale, a eugenia fracassa recebendo da natureza o castigo severo que ela dá aos que lhe desrespeitam as leis.

Percorrendo os diversos aspectos da campanha eugenica verificamos que todos eles se estribam no conceito errado da simples animalidade humana e por isso, pensando defender a liberdade, resvalam simplesmente por ela, para cair na mais estúpida e indefensável libertinagem. Qualquer que seja o assunto: a apregoada educação sexual conforme a orientam os materialistas é simples preparação para o vício e não se enquadra nos moldes educativos que devem visar um fim superior; o neomaltusianismo é a simples justificação da concupiscencia, contrária a lei natural, é antifisiológico e altamente nocivo á saúde de quem o pratica; o aborto terapêutico ou profilático é o assassinio erigido em direito, fonte dos maiores abusos e perigoso para quem o sofre; esterilização é o aviltamento do homem, é a consagração do que se torna eunuco por covardia, por medo das responsabilidades que tem pela especie; e, assim, todos os outros métodos eugenicos do eugenismo materialista seguem com o mesmo ritmo. Sempre é a elevação do vício em direito, conforme a tendencia curiosa da civilização moderna. Sempre deparamos os mesmos resultados: descabro moral, perigo no ponto de vista biologico e, por mais que doa á vaidade dos nossos adversarios, a absoluta ineficacia no sentido eugenico. Quanto a isso é dispensável a demonstração porque nenhuma outra seria mais clara que o simples abrir de olhos para contemplar o que se passa em nosso meio. Quais os resultados benéficos dessa eugenia? Nenhum. Em compensação os resultados nocivos são palpaveis e para os que ainda creem na modernidade dos seus métodos, lembrarei que Roma caiu sob o peso de seus vícios. E nesse caminhar nossa civilização também não terá remedio.

Desde já o neo-maltusianismo se apresenta como uma força temivel de destruição. Em muitas nações os seus efeitos perniciosos começam a amedrontar os estadistas.

Eis os resultados de uma eugenia materialista. É preciso, entretanto, não a condenar pelos erros que em seu nome foram praticados. A eugenia terá valor se for melhor orientada, se dermos a ela um sentido integral, se ao envez do animal passe a ser do homem. Melhor, a eugenia o bem estar fisico do homem, mas não desconheça o

seu lado espiritual. Só assim ela será construtora, porque só assim estará de acordo com o que é natural e logico. O ideal eugenico deverá ser o homem integral, visto que o isolamento de uma parte da vida humana é perigoso e anti-natural. Faça-se eugenia com a consciencia de que nem “tudo que se faz com o lobo se póde fazer com o homem”. Lembremos que acima da animalidade paira o destino imortal da natureza humama. E é nele que deve estar o ideal de uma eugenia bem orientada.

MENDES, Murilo. Poemas (Natal de 1934; Poema). *Vida*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 9, dez. 1934.

NATAL 1934

Meu outro eu angustiado deslocou o curso dos astros,
atravessou os espaços de fogo e beijou a orla do manto divino.

E a face da terra se renovou.

Uma criança dançando segura uma esfera azul com a cruz
equilibrada nela; vêm adorá-la brancos, pretos, mulatos, portugueses,
turcos, russos, alemães, chineses, banhistas, beatas, gatos e cachorros. A
presença da criança transmite aos homens uma paz inefável que eles
comunicam nos seus lares a todos os amigos e parentes. Anjos serenos
sobrevoadam a baía, os morros e os arranha-céus, desenrolando, de
combinação com a rosa dos ventos, letreiros onde se lê: GLORIA A
DEUS NAS ALTURAS!

POEMA

Ha um formidável temporal com chuva de pedras, uma
enxurada de estatuas de ídolos caindo, manequins descoloridos, figuras
vermelhas se desencarnando dos livros que encerram as ações dos
humanos;

E o meu corpo espera sereno o fim deste acontecimento, mas a
minha alma se debate porque o tempo rola, róla;

Até que Tu, impaciente, rebentas as grades do sacrário; e me
estendes os braços; e posso atravessar contigo o mundo em pânico; E o
arco-íris se levanta sobre mim, criação em esboço!

NERY, Ismael. Poemas de Ismael Nery recolhidos por Murilo Mendes (Eu). *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 56, p. 180, mar. 1935.

POEMAS DE ISMAEL NERY

Recolhidos por MURILO MENDES

EU
(1983)

Eu sou a tangencia de duas fôrmas oppostas e justapostas
Eu sou o que não existe entre o que existe.
Eu sou tudo sem ser coisa alguma.
Eu sou o amor entre os esposos,
Eu sou o marido e a mulher,
Eu sou a unidade infinita.
Eu sou um deus com principio.
Eu sou poeta!

Eu tenho raiva de ter nascido eu,
Mas eu só gosto de mim e de quem gosta de mim.
O mundo sem mim acabaria inútil.
Eu sou o successor do poeta Jesus Christo
Encarregado dos sentidos do universo.
Eu sou o poeta Ismael Nery
Que ás vezes não gosta de si.

Eu sou o propheta anonymo.
Eu sou os olhos dos cegos
Eu sou o ouvido dos surdos.
Eu sou a lingua dos mudos.
Eu sou o propheta desconhecido, cego, surdo e mudo
Quase como todo o mundo.

MENDES, Murilo. *Commentarios aos poemas de Ismael Nery. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 56, p. 187-195, mar. 1935.

NOTAS E COMMENTARIOS MURILLO MENDES

POEMA POST-ESSENCIALISTA

O essencialismo é uma theoria philosophica e artística creada por Ismael Nery sobre bases catholicas. Ismael imprimiu-lhe o character da sua fortissima personalidade, sujeitando-a, porém, aos eternos princípios do catholicismo. O espirito do homem moderno caracteriza-se sobretudo pelo cansaço que tem das pesquisas inuteis. Qualquer idéa de inutilidade nos repugna, sobretudo hoje, em que descobrimos que poderemos usar toda a sciencia accumulada pelos homens de outras épocas, com a selecção inconsciente de um systema de vida para fundarmos o domínio da pura consciência e da razão, pois já podemos dizer que o campo experimental da vida foi todo explorado. Se estudarmos a vida de um homem, veremos que toda a parcella de adeantamento moral foi conseguida em periodo em que elle conseguiu harmonia entre sua vida e a vida exterior, produzindo isto a sensação da felicidade.

Não póde haver felicidade quando ha desharmonia de rythmos entre a vida interior e a exterior, por isto será util uma philosophia que nos ensine justamente a controlarmos estas velocidades. Felicidade, para o essencialista, é o único estado em que o homem poderá começar a comprehender as cousas transcendentis — embora saibamos muito bem que muitas vezes o homem consegue a sabedoria das cousas pela infelicidade — achamos porém que, pela dor, a sciencia da vida fica sendo objectiva. A vida scientifica de hoje permite ao essencialista uma educação artificial para conseguirmos uma mentalidade pura de homem primitivo, com a enorme vantagem da consciência deste estado. Deve um essencialista procurar manter-se na vida sempre como se fosse o centro della, para que possa ter sempre a perfeita relação das idéas e dos factos. É claro que, para manter esta posição de relativa precisão, será necessário esforço, aliás inapercebivel pelo homem, devido á sensação de equilibrio dinamico produzido.

O problema actual consiste em fazer com que o homem restabeleça conscientemente o equilibrio harmonioso que necessariamente deve existir entre o espirito e a matéria, e que vem perdendo gradativamente, desde talvez que foi creado. Não se discute a

utilidade desta degenerescencia, pois estamos convencidos da utilidade do todos os acontecimentos e experiências que têm havido.

O que se deve é tirar um proveito total desta experiencia, que não poderá ir mais adiante, porquanto já começa a corroer as bases da nossa existência. A vida da humanidade possui as mesmas características da vida de um homem. A humanidade deve começar agora a entrar no período de selecção dos elementos adquiridos na infancia e na mocidade, épocas em que a unica justificativa da pluralidade dos factos era o grão de convicção que elles nos imprimiam. Hoje, o nosso campo de experiencia é completo. Percorremos todas as escalas de possibilidades da vida. Deteriorámos de tal modo o nosso instincto de conservação, que chegámos a aceitar o suicídio como uma condição de vida. O problema social é tão complexo que, a-priori, póde ser considerado insolúvel; basta para isto pensar que, no sentido rigoroso, não ha mais collectividade, pois os elementos que compõem a sociedade são absolutamente heterogeneos, e as leis não podem ser objectivas.

As theorias políticas são todas feitas dentro da idéa de tempo; basta considerar o que é o tempo e o que é a vida, para perceber logo a sua impraticabilidade. O erro dos ângulos só poderá ser annullado com uma volta á raiz.

A vida é uma fornecedora de elementos constructivos que o homem consegue percorrendo uma serie de momentos que se nos apresentam todos com perspectivas e propriedades particulares em seu encadeiamento logico. Por imperfeição de sentidos, o homem necessita agrupar momentos, afim de que melhor se constatem diferenças (épocas, idades, etc.). Estudando a vida, isto é, a totalidade destes momentos, chegamos á conclusão de que verdadeiramente o homem não se póde representar nem ser representado com as perspectivas e propriedades de um só momento, pois, seria sempre uma representação fragmentaria, portanto, defficiente para o conhecimento. O homem deve representar sempre em seu presente uma somma total de seus momentos passados. A localização de um homem num momento de sua vida contraria uma das condições da vida, que é o movimento. Se pegarmos a esmo, dentro de sua vida, um homem, em momentos distantes, elle nos dará impressão de coisas diferentes, tanto mais diversas quanto maior for o afastamento dos momentos, impressão impossível com a organização dos momentos que determinaram esta evolução. O essencialismo dá uma grande importância á abstracção do tempo, que não é outra cousa senão a reducção dos momentos necessária á classificação dos valores para uma compensação absoluta. O

desenvolvimento dessa idéa se encontra no artigo “Abstracção do espaço e do tempo”, redigido por Jorge Burlamaqui sob as vistas de Ismael Nery, e com a aprovação deste. Transcrevemo-l’o aqui, para melhor comprehensão do exposto.

ABSTRACÇÃO DO ESPAÇO E DO TEMPO

Os phenomenos são observados pelos homens no espaço e no tempo. Muitas vezes um mesmo phenomeno é comprehendido differentemente pela humanidade considerada em serie continua, desde o homem mais primitivo até o homem mais aperfeiçoado, para a comprehensão da determinada observação que se considera.

As diversidades de comprehensão se estabelecem por differenças infinitamente pequenas entre os homens infinitamente proximos, mas para os termos oppostos da serie humana, estas differenças podem levar a comprehensões oppostas do mesmo facto.

Ha assim, indiscutivelmente, a distinguir a existência absoluta dos factos, da existência deste facto relativa a cada homem.

Um dado homem, isolado deante de um facto isolado, só pôde perceber a sua verdade relativa: esta verdade relativa podendo ser um erro em relação á verdade absoluta, da qual o homem sente claramente que é separado por condições inevitáveis **imperativas** e por condições **accidentaes** e **evitaveis**.

A distincção destas condições só pôde ser determinada pelo exame dos elementos que são essenciaes em cada homem, que constituem, portanto, o seu isolamento, dos elementos exteriores, que podem ser afastados.

Os elementos exteriores constituem um atrazo ou um avanço na evolução de comprehensão do homem sobre os outros homens.

Quanto a si mesmo, o homem é capaz de um grao de verdade determinado em relação ás suas capacidades naturaes physiologicas e moraes.

Um dado homem só percebe uma verdade relativa e attinge a uma perfeição e uma sabedoria relativa.

Para conseguir a expansão maxima desta sabedoria em relação a sua natureza, o homem sente claramente que deve afastar causas exteriores de erro.

Isto é, todo homem tem consciência clara que, **em muitos casos, elle está aquém da verdade dos factos, e que ligado** ás suas determinações physicas e fataes, pôde progredir no caminho da verdade; o erro é portanto exterior a elle mesmo.

Tudo isto, até hoje, é perfeitamente sabido; porém é **necessário organizar um methodo que auxilie o homem a eliminar o superfluo do seu essencial**, e o supérfluo do essencial dos factos observados, para attingir mais rapidamente a **maxima verdade relativa possível**.

Assim, antes do julgamento, **o homem deve sempre procurar eliminar os superfluos, que prejudicam a essencia a conhecer**.

Ora, um homem diante de um facto, é sempre um caso único e excepcional.

É um producto de um passado, podendo ter erros e ser degenerado para a percepção a considerar; comtudo é em sua formação presente que deve ser considerado. Com a sua conformação physica e integridade moral relativa, errado ou certo, é que agirá. Dado o homem neste isolamento assim comprehendido, elle só poderá modificar o exterior com os methodos adquiridos de experiencias passadas: entendendo-se as certezas intellectuaes e moraes incorporadas no consciente e no inconsciente, pela sua própria lógica e pela dos outros com a qual tiver concordado, e por isso mesmo também suas.

Ora, a observação de todos os campos de acção do homem, ensina que **um facto deve ser observado, estaticamente, no espaço justo, e dynamicamente, no tempo justo**. As observações dentro do espaço são imperfeitas todas as vezes que houver distancias excessivas ou falta de distancias entre o observador e o facto: a falta de approximação ou a approximação exagerada do objecto, prejudicam a observação, dando logar a perspectivas erradas e a conhecimentos imperfeitos.

Por exemplo: um individuo junto a uma parede de um arranha-céo não tem o espaço justo para julgar a altura do edificio; do mesmo modo, esse arranha-céo pasará a ser infinitamente pequeno para um individuo collocado infinitamente longe. Entre estas duas posições limites, ha uma unica posição justa para a sua observação. Será nesta posição o espaço justo. As outras posições, ou têm espaço superfluo, ou falta de espaço.

A serie humana total, descontinua em seus termos, deve procurar se ordenar em differentes posições, cada uma dellas sendo o espaço justo para cada homem.

O exemplo dado já prova que, no campo do julgamento, o espaço póde ser causa de erro, e abstracção do espaço errado uma condição de verdade.

A posição justa no espaço justo é necessária também no campo do dominio dos sentidos e dos instinctos.

Para o instincto sexual, o espaço exagerado é um mal.

Um homem deante de uma mulher que o attrahia, quer sempre a eliminação do espaço, no máximo possível. **A distancia dos physicos não é supportavel pelo par sexual.** A diminuição da distancia augmenta ainda a força da atracção sexual.

O espaço physico reduzido ao mínimo não destroe ainda a intensidade da necessidade de eliminar as separações, as distancias, o espaço, emfim porque a necessidade de identificação é mais ampla.

O amor integral é um desejo de absorpção mutua dos espaços moraes.

Todo homem sente a falsidade dos contactos physicos sem a reciprocidade percebida na mulher. Uma mulher que corresponde a um homem, corresponde a uma necessidade de ampliação de personalidade dentro do espaço.

Além do instincto sexual, o espaço é um mal para a vida dos sentidos.

Os sentidos só vivem commodamente percebendo o mundo exterior no espaço adequado. O homem procura sempre, naturalmente, a posição exacta para a conformidade da sua vista, do seu tacto, olfacto, paladar e ouvido: para o espaço justo elle aproxima os objectos dos quaes quer sentir o perfume, afasta ou approxima ainda seus olhos, ouvidos, procurando equilibrar as suas condições physicas com o espaço justo.

Na falta de um sentido, os outros se auxiliam na luta contra o espaço insufficiente ou exagerado.

Não ha regras para todos os homens, para determinar a posição justa; o homem usa seus sentidos isolados e combinados, na luta contra o espaço, na medida que só elle sabe avaliar, e na relação do desejo de posse que tem relativamente ao objecto a possuir.

A necessidade de posse, ao extremo, póde levar o homem a ver, sentir, apalpar e ouvir conjuntamente, mas num equilibrio reciproco e num accordo mutuo, quanto á posição justa do objecto.

O espaço, além de influir nas imperfeições dos sentidos, é um mal para as reservas physicas. **O progresso do homem cresce com a rapidez com que os espaços são absorvidos e as distancias eliminadas.** Os records de velocidade ainda não são nem nunca serão os limites para os quaes o homem se considere satisfeito. (A vista é augmentada pelos microscopios o telescópios).

No mundo physico, não é possível a observação sem relatividade. Assim, as leis physicas de um movimento não são tiradas do valor da velocidade ou da acceleração num momento determinado,

mas sim relativamente á velocidade e acceleração que o movel tinha noutro momento anterior.

Esta velocidade e acceleração são dependentes de todo o espaço do tempo percorrido, são funcções do tempo, em todo o seu passado.

Conhecido o estado presente do movel, pode-se então calcular a força capaz de agir sobre o mesmo, para produzir um efeito capaz de um fim, que será perfeitamente previsto.

Por uma observação estatica do movel num momento isolado, é inteiramente impossível, senão adivinhando, conhecer o estado dynamico do corpo, no momento que se considera.

No domínio da moral ainda é necessário o homem se collocar sempre dentro do espaço justo, para evitar os erros da falta de amplidão dos seus julgamentos.

Os erros moraes são mais fáceis de se praticar se não fôr usada a abstracção do espaço, do que os erros physicos.

De facto, as imprudências physicas produzem effeitos funestos mais rapidamente do que as imprudências moraes.

Um ataque á conservação physica que produza uma doença, representa mais approximação da morte do que um ataque á conservação moral.

Na moral, as adaptações ao erro são mais imperceptíveis que no physico. As consequencias do erro moral são mais longínquas que nos erros physicos. Estes são os factos. Como se o physico fosse independente do moral. Porém tal não se dá. Os erros moraes são consequencias de prazeres instinctivos, physicos, considerados como bens imperativos.

Ora os imperativos de conservação dos elementos da vida não são contra a moral.

A moral só repelle as necessidades superfluas da vida sensitiva.

Estas necessidades superfluas só podem ser consideradas imperativas dentro de um espaço e em tempo restricto.

Realmente, um homem normal só ataca a **própria conservação**, quando os effeitos que causam a morte são remotos; dahi o valor imperativo das necessidades superfluas physicas, só peder existir dentro de um presente restricto.

Agora, estes effeitos remotos de approximação da morte podem se tornar presentes pela abstracção do espaço que dará ao homem a posição justa, para encarar os graos de vida e de morte de um acto seu immoral, no espaço mais dilatado possivel.

Assim, as visões de irresistível diante de uma mulher ou diante de uma fortuna a roubar, são productos de julgamento de um espaço restricto, porque **só o bem indispensável para a vida é irresistível, pois ali o instinto de conservação o exigirá.**

Acontece, porém, que todo o homem sabe que o valor de uma mulher ou do prazer de uma fortuna varia no espaço e no tempo.

Portanto, o homem, diante de uma attracção, precisa distinguir se está diante de uma necessidade essencial da vida ou dispensável.

Ora será em um dado momento indispensável ou sómente indiferente, toda attracção que não causar nenhuma repulsa moral por minima que seja.

Se houver repulsa é signal de erro. Este erro levará a uma transformação da natureza moral, e se for um ataque remoto á vida moral ou physica, sem abstracção dos defeitos de espaço e tempo, poderá ser praticado com uma adaptação funesta. Porém, abstrahindo os erros de visão do espaço e do tempo, o homem ficará diante sómente das suas necessidades essenciaes, para conservar a sua vida moral ou physica.

Quanto á abstracção do tempo para o homem, é necesaria no plano intellectual e moral, tanto como a abstracção do espaço.

Abstracção do tempo é necessária pelo facto da vida ser dynmica, isto é, existir o movimento e a evolução.

Um homem que se estudar em um momento, não se conhecerá. Um homem que estudar uma época de um paiz, não conhecerá a evolução do progresso neste paiz. Os momentos e as épocas não são estanques, são ligados aos momentos e ás épocas passadas.

Estudando o moral de um homem no tempo, deve-se, para se conhecer um homem de uma época passada, recorrer aos documentos conservados, formando a própria cultura. **Para o estudo da moral de um homem passado, abstrahindo o tempo, basta no essencialismo, observar que, em cada época, ha homens de todas as mentalidades.** Um corte na humanidade presente revelará homens de todas as épocas, desde o primitivo até o mais refinado, ao alcance da observação directa, muito mais efficiente que um producto de cultura.

Esta observação poderá encontrar dificuldades insuperáveis, mas não é impossível. Dadas porém estas difficuldades, a abstracção do tempo para o juizo perfeito de um homem em si proprio, é de uma importância muito maior.

O estudo de um homem dentro do tempo, isola o homem em um momento determinado. O presente de um homem é porém um resultado do seu proprio passado e do dos seus antepassados. Os

juílgamentos moraes actuaes são, na sua maioria, errados, por serem referidos a um momento determinado, e todos os dias se condemna um tarado, um degenerado, com os mesmos processos com que são condemnados os criminosos responsáveis. A responsabilidade por sua vez deve ser sempre attenuada e dividida com as culpas dos antepassados. O homem em um momento é fatalizado por infinitas causas, em todas as direcções. O gráo de livre arbitrio que elle possa ainda possuir deante de uma acção, só é avaliado na medida justa, com abstracção do tempo.

Um homem com a abstracção do tempo, consegue antes de qualquer acto moral, avaliar todos os seus effeitos e sua repercussão. **A evolução moral segue leis.** As forças moraes só poderão ser applicadas com verdadeira consciência quando houver a sciencia mais próxima possível do estado moral em que cada um se acha: quando houver a avaliação, fóra do espaço e do tempo, da repercussão e da diminuição da vida pessoal ou de outrem, que provocará um acto desnecessário e não essencial.

MENDES, Murilo. Commentarios aos poemas de Ismael Nery. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 57, p. 315-317, abr. 1935.

COMMENTARIOS AOS POEMAS DE ISMAEL NERY
 Por MURILLO MENDES
 POEMA POST-ESSENCIALISTA

Segundo o essencialismo, tudo que existiu foi absolutamente util; verdadeiramente o homem nada fez que não tivesse pelo menos o grande valor de uma experiencia. Conforme se disse, já é tempo de começar a seleccionar essas experiencias e ordenal-as, pois já sentimos o horror de repetil-as. O homem essencialista é portanto o homem que tendo exgotado as experiencias que a vida offerece, procura extrair uma philosophia fundada nos resultados de suas selecções.

A vida é para o essencialista uma construcção que se inicia com o nascimento e que se finda com a morte. **Todo o homem possui um coefficiente de energia e de tempo determinado que não poderá ser desperdiçado sem prejuizo final.** Eis porque devemos dar a maior eficiencia possível ás acções de nossas vidas. O essencialismo chegou á conclusão que a vida não é outra coisa senão uma fornecedora de elementos constructivos, e que ella se nos apresenta sem nenhum caracter de pessimismo ou de optimismo, sendo as suas reacções sempre proporcionaes ás nossas acções, pois acreditamos ser indestructivel o equilibrio da vida; justificando nossa acção apenas o dever que temos de dirigil-a, usando nossa razão para poupar esforços inúteis.

O homem é impellido para o bem, pois sómente nesse estado é que adquire a estabilidade commoda requerida pelo instincto de conservação.

Bem, para nós, é igual a conservação — e mal, tudo que a destróe em qualquer gradação pessoal ou collectivamente. É absurdo pensar que o mal seja relativo, pois si a essencia da vida é commum a todos os homem, o que ha é apenas uma gradação enorme de vidas entre a idéa simples de bem e o mal absoluto.

O essencialismo combate a desproporção, que, a nosso ver, é o grande mal da humanidade actual. Preferimos a uma sabedoria desproporcionada uma ignorância harmonica, porém desejamos uma sabedoria harmônica.

(*) Vid. A ORDEM — fevereiro e março, 1935.

Segundo I. N., a religião catholica ensina ao homem a supportar durante a vida os erros impostos pelas collectividades. A tragédia da vida não é outra coisa senão o desvirtuamento do objectivo do homem. O homem, como as demais creações, foi feito com um fim objectivo para o qual elle tende naturalmente, embora as apparencias muitas vezes nos façam acreditar no contrario. Segundo a mentalidade de cada um, estabelece-se um grão differente de dynamismo na conquista deste objectivo que nunca deverá ser perturbado, pois dará ao homem a impressão de desequilibrio necessário á sua conservação. **A sciencia da vida consiste justamente na consciência que cada um deve se crear para perceber o desequilibrio e a intelligencia immediata, que se deve ter em repol-o.** A vida é essencialmente dinamica; ao nascer partimos logo para a morte onde devemos chegar tendo adquirido no percurso todos os elementos que nos façam aceitar-a tão naturalmente como aceitamos todas as transformações que nos são impostas pelo tempo. O conceito do bem e do mal não deve estar ligado sómente a épocas de nossa vida, i. e., não deve ser intermitente, pois é facil de calcular que uma série de bens poderá ter como resultado o mal absoluto. Portanto a idéa de bem e de mal deve ser applicada á nossa vida integral — eis porque dá I. N. um enorme valor ao methodo da abstracção do tempo — (vid A ORDEM — de março) — unica maneira de se conhecer precisamente quando commettemos o bem ou o mal. Bem, tudo o que nos conduz á morte naturalmente sem atacar a nossa dóse de instincto de conservação; mal, qualquer desconcerto na intensidade ou direcção de nosso dynamismo para a morte. Ha, naturalmente determinado um tempo mínimo que deveremos viver, porém não podemos absolutamente determinar o momento da morte. Podemos determinar o tempo minimo da vida porquanto para viver precisamos de elementos materiaes que só os recolhemos em épocas determinadas quasi mathematicamente, e que formam a nossa integridade physica. O homem não começa a exercer a selecção moral antes de reunir todos estes elementos.

Dividindo-se schematicamente a vida do homem em 5 partes — infancia, puberdade, mocidade, madureza, velhice, — poderemos ver que só do 3º para o 4o periodo é que o homem começa de facto a se determinar — pois os outros periodos são exclusivamente constructivos, agindo quasi que simplesmente a consciencia hereditaria, visto herdarmos diversos elementos que nos compõem — sendo desta forma bem facil de ver que nossos actos máos, commettidos durante esses periodos responsabilizam ainda os nossos ascendentes. Toda a elasticidade do mal está contida na idéa de morte, pois a morte é a

gradação maxima do peccado. A virtude fóra do conceito religioso não é outra coisa senão uma justa idéa de conservação. O homem justo, ainda fóra do conceito religioso, é o homem que guarda a lei natural e que se salva, como affirma a doutrina catholica. Parece ter sido necessária a cons-trucção de normas religiosas depois que o homem attingiu uma tal degenerescencia que sómente a idéa de Deus vindo exteriormente poderia fazer com que elle restaurasse interiormente esta idéa que lhe era nata. Prova bem isto a vinda de Christo muito tempo depois da apparição da humanidade na terra, tendo apenas Deus antes querido fazer a humanidade obedecer á lei natural resumida no Decálogo. Christo veiu ao mundo justamente no periodo de vida em que a humanidade se achava construida physicamente (mocidade) para ensinar-lhe com seu exemplo o caminho futuro, i. e., as idades da auto-construcção, as idades em que o homem realmente tem consciência. **A degenerescencia da humanidade anterior a Christo serviu como servem ás crianças e moços as suas estroinices — para ter elementos de conhecimento e de relação.** A duração material da vida de Christo é bem expressiva. Elle nos mostrou que aos 30 annos um homem justo poderá estar physica e moralmente construido para morrer aos 33 annos depois de ter legado aos outros a sua experiencia — mostrando ainda que o nosso equilibrio deve também produzir equilibrio para que haja um equilibrio total na nossa vida em collaboração com a humanidade. A idéa de unidade póde dahi muito bem ser extraída e ampliada na vida futura pregada pelo catholicismo.

Ainda não fiz propriamente o commentario ao “Poema post-essencialista”, visto querer antes offerecer aos leitores um resumo do que é o essencialismo. Pretendo nos numeros subsequentes desta revista continuar estas annotações e commentar todos os poemas publicados aqui.

COUTINHO, Afranio. A aventura poética contemporânea: a proposito de Rimbaud de Daniel-Rops. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 71, p. 38-42, ago.-set. 1936.

A AVENTURA POÉTICA CONTEMPORÂNEA

AFRANIO COUTINHO

(A proposito do **Rimbaud** de Daniel-Rops)

No portico do extraordinário livro — quicá o maior monumento critico de uma época litteraria — que, como já disse uma vez, somente pode ser concebido pelo espirito francez, por esse povo mais intelligente do mundo actual, o grego moderno — De **Baudelaire au Surréalisme**, affirma Marcel Raymond, traduzindo um pensamento generalizado hoje, que as **Fleurs du Mal** são a principal fonte viva do movimento poético contemporâneo. “Une premiere filiere, celle des artistes, conduira de Baudelaire a Mallarmé, puis a Valéry; une autre filiere, celle des voyants, ira de Baudelaire a Rimbaud, puis aux derniers venus des chercheurs d’aventures”.

A Baudelaire cabe o principado poético da latinidade, ao lado de Dante. Essa verdade é indiscutivel, e não creio haja quem se abalance a pôl-a em duvida conhecendo bem o movimento poético contemporâneo. Baudelaire — esse conflicto vivo — como delle diz René Schwob — é um mundo de profundidade, e a elle procura descer toda essa actual cohorte de mergulhadores e pesquisadores do enigma do ser.

A ambição maior desse movimento — diz ainda Raymond — é “saisir la poésie en son essence”. Dahi decorre todo o valor de Baudelaire. É que a essencia da poesia não está nos arranjos de palavras harmoniosas, de rimas sonoras, de imagens brilhantes, de versos hábeis. O poeta não é só o versejador. E há, alem disto, muito poeta que nunca fez um verso. E, ao contrario, quanto versejador existe que nunca foi poeta.

O poeta é essencialmente um interprete do mysterio do ser. E a sua obra ligada indestructivelmente á sua vida é uma mensagem profunda.

Precisamente por isto é que se pode falar — e todos os criticos competentes o fazem no momento — em drama, referindo-se á experiencia poética de hoje. Raymond, Cassou e todos os que se referiram a estes dois, insistem particularmente sobre esta noção de que poesia não é — como aliás toda obra litteraria e toda obra de arte

verdadeiras — um simples e tranqüillo trabalho para os domingos, um agradável divertimento, como decifrar charadas ou palavras cruzadas.

A experiencia poética verdadeira implica a tragédia mesma da condição humana (Jaloux) e Cassou acrescenta que a definição da poesia é a definição mesma da vida, e que ella não é, de nenhum modo, um luxo appenso á existência. Toda creação verdadeiramente poética é indissolivelmente ligada á vida mesma e nasce do que ha de mais profundamente trágico na condição humana.

Raymond, e Cassou depois d'elle, apontaram, como o traço predominante da poesia de hoje, a sua união com a metaphysica. Ella é a expressão de um drama interior inteiramente metaphysico. Ella é essencialmente metaphysica. Certo critico, referindo-se ao livro de Jacques Madaule sobre Claudel, fez uma nitida distincção entre poesia e metaphysica: si ellas se confundem no que diz respeito á pergunta, á questão que atormenta o poeta e o metaphysico, no entanto differem pelos meios de pesquisa. Emquanto o philosopho se apoia sobre a razão, no que se refere ao poeta é “tout lui même qu'est en cause”. O instrumento de sua procura é seu corpo e sua alma, este rythmo interior, do qual lhe foi dado tomar um conhecimento mais claro que o do commun dos homens. O estado poético é o de uma unidade mais profunda, em que todas as forças são confundidas num mesmo impulso”.

Assim toda essa poesia contemporânea, desde Baudelaire, ou mesmo de Nerval, revelando effectivamente uma angustiada procura do ser, é um testemunho dessa extraordinária aventura que é, em meio á desorganização do mundo antigo, a creação do mundo novo. E se, como affirma ainda Raymond, o poeta é um “métaphysicien en puissance”, ninguém mais especialmente dotado de que elle para, entrando nas profundidades do ser, dar-lhe nova forma.

É por isto que a concepção nova da poesia dá mais importância á coisa expressa do que á expressão, pois, affirma Daniel-Rops, a poesia é menos uma questão de perfeição technica do que uma apreensão profunda do real e sua recreação litteraria.

Esta atmospheria predominante entre as gerações novas é a razão da immensa actualidade de Baudelaire, patenteada pelo livro que acaba de publicar um jovem critico, Guillaín de Benouville — **Baudelaire, le trop chretien**, do qual o primeiro capitulo é consagrado, a “Baudelaire, nosso mestre”. É que, segundo um critico deste livro, elles amam em Baudelaire a flama, que é a sua mesma.

Outro livro, igualmente agora sahido dos prelos, e que se colloca na mesma linha de ideas novas, é o de Daniel-Rops sobre **Rimbaud**, a proposito do qual me vêem essas considerações.

Rimbaud é da mesma estirpe dos Swedenborg, dos William Blake, dos Hoffmann, dos Nerval, dos Baudelaire..., poetas demiurgos, para empregar expressões de Daniel-Rops, poetas cuja poesia é um esforço immenso para apreender em uma approximação mais ou menos grande o fundo de realidade occulta, para forçar o secreto, para attingir a vida no que ella possui de não creado, de puro, de absoluto. Todo o visivel, diz Novalis (e Daniel-Rops), repousa sobre um fundo invisível, o que se comprehende sobre um fundo que não se pode comprehender, o que é tangivel sobre um fundo impalpável. É este lundo que aquella poesia procura apreender directamente e recrear mysteriosamente (Rops). Assim, a litteratura é um meio magico de apprehensão do inefável. O escriptor é médium, é, por assim dizer, a expressão quasi inconsciente de um outro que falla por sua boca (Rops).

Este magistral livro é um monumento erguido em favor do novo conceito de litteratura isenta de formalismo, ou contra o formalismo em litteratura. A sua visão poética vem ajustar-se ás anteriores de Raymond e Cassou, já formando corrente.

Para elle, a poesia não é uma questão de technica do verso, mas “a affirmação da vida, a mais alta expressão que um homem possa dar de si, do drama de cada existência. Seu fim supremo é sempre uma completa apprehensão do real, do concreto, do homem”.

O que chama logo a attenção de quem se põe em contacto com os revoltados dos grupos de L'Ordre Nouveau e Esprit é a profunda, total, leal revisão de valores no esforço heroico de construcção de uma nova estrutura cultural. São duas admiráveis escolas de violência, violência doutrinaria — não a violência exterior, ridicula de linguagem dos que não possuem nenhuma doutrina-violencia espiritual.

Dentre todos os escriptores dos dois grupos, Daniel Rops é dos mais notaveis — pela sua elegancia de pensamento, sua clareza, simplicidade, finura, subtileza, seu agudo senso do pheno-meno novo.

De tal modo se nos apresenta, á gente nova que entende essa linguagem, que parece um vidente, debruçado sobre o crystal a apreender e desvendar o mysterio de creação da nova forma cultural, da qual já possui diversos segredos.

Os seus livros possuem essa unidade ideal offerecida pela fusão em um plano superior de cultura de elementos humanos vários, dispersos pela philosophia, pelas artes, letras e sciencias, e que os

especialistas de cada uma dellas não podem comprehender, prejudicados pela visão unilateral das coisas.

A sua critica é absolutamente nova, como já tive oportunidade de accentuar. Ao contrario dos que dão maior valor ao aspecto formal da litteratura e permanecem satisfeitos na exterioridade dos problemas, elle é da nova estirpe de critico-philosophos que vão ao amago, á profundidade da personalidade litteraria, vão aos confins do homem a estudar. Elle vae directo ao essencial. Daniel-Rops interioriza a critica.

Foi o que fez nos seus ensaios de **Carte d'Europe e Notre Inquietude**, no admiravel **Péguy** e agora neste primor — **Rimbaud, le drame spirituel**.

Este livro inqualificável, accorda-nos um mundo de resonancias, que nos levariam longe. Milagre dos escriptores videntes, que falam a liguagem e interpretam a voz de sua geração!

Daniel Rops consegue descobrir o essencial da experiencia ou mensagem rimbaudiana: temperamento metaphysico, experiencia metaphysica. Pertence a uma familia de espiritos em que se encontram homens taes como Blake, Nietzsche, Stavroguine de Dostoiewsky, Pascal, todos os que tentaram representar na vida o drama metaphysico, inclusive os grandes mysticos.

Rimbaud animou-se conscientemente da vontade de chegar ao desconhecido por meio da poesia, e a sua obra testemunha a ansia do ser.

Rimbaud é um testemunho tambem do homem moderno, testemunho negativo, que denuncia seus esquecimentos. Esquecimentos e traições dessa humanidade rastejante, que recusa o drama, que odeia e teme a dor, que se entorpece em uma rotina e um conforto burguezes, que não quer mais saber que viver é uma coisa grave e a vida antes de tudo é um facto trágico (Rops.). Um dia em que os cataclysmos que encerram em tensão este esquecimento prodigioso espalharão de novo sobre a terra e reensinarão aos homens o senso do drama. É o valor prophetico que decorre segundo o critico, da apocalipse rimbaudiana. Pelo caminho psychologico e metaphysico e pela realidade apocalyptica, Rimbaud reintroduz o espirito na ordem do trágico.

É que, estou apenas interpretando o critico, por uma oportunidade unica, Rimbaud encerra em si todo o drama humano. Com intensidade incommum elle representa em sua vida a tragédia fundamental, o drama essencial da existência, o drama espiritual, a luta entre o bem e o mal, o combate contra o mal, que é, essencialmente, o combate pela vida.

Esse desconhecimento do essencial a burguezia o praticou. Para livrar-se do mal, ella negou a sua existência, porque não podia escapar-lhe pela difficil aprendizagem dos heroísmos quotidianos, das disciplinas livremente procuradas e consentidas (Rops). E desapareceu a responsabilidade.

O notavel é que aquelle menino, nascido no meio da burguezia, no seio do racionalismo, escapou sem esforço a estes pântanos (Caudel), e proclama as tabuas novas de uma lei eterna (Rops.)

Milagre do genio...

KOHNEN, Frei Mansueto. O Anti-Christo e Christo, Nietzsche e Francisco lutam pela alma do poeta. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 73, p. 339-363, nov.-dez. 1936.

O ANTI-CHRISTO E CHRISTO, NIETZSCHE E FRANCISCO
lutam pela alma do poeta

REINHARD JOHANNES SORGE (1892-1916)

Frei Mamueto Kohnen, O. F. M.

“Porque se ouve em vossas escolas sómente de uma coisa e nada da outra? Ó vós phariseus! As forças da physica e os algarismos da historia dão á vossa juventude o diploma de maturidade, mas o nome do Santo de Assis jámais chegou a meus ouvidos. Que venha sobre vós a culpa, si offereceis pedras; mas Deus nos pôz a fome do pão (espiritual) em nossos corações”. (Sorge em “Der Sieg des Christos”, Pg- 9).

Lançando uma vista rapida pelo vasto campo da literatura internacional, notamos como excepção extraordinária o anno corrente que o prêmio internacional Nobel para literatura não se distribuiu. Porque? A resposta não parece difficil. Desde 1901 este prêmio sómente uma unica vez não se distribuiu, e foi no infortunado anno de 1914. A razão, qual era? “Inter arma silent musae!” O anno de 1936 será, igualmente, um anno de guerras? perguntaram muitos, ouvindo e commentando a falta do prêmio mencionado. — Sómente os poetas e escriptores, cujas obras servem “á pacificação do mundo” devem receber, annualmente, conforme o testamento de Alfredo Nobel o prêmio de 140.000 coroas suecas. Quaes são até hoje esses premiados? Qual a sua physionomia espiritual? Entre os 34 nomes encontramos, apenas, dois catholicos: Sienkiewicz da Polonia em 1905 e Undset da Noruega em 1928; Banuin e Mistral passam ainda como christãos, mas o resto dos “poetae laureati” consideramos com bastante desconfiança. Todos esses “afamados” no sentido mundial, por exemplo: um Th. Mann, Gals-worthy, Shaw, A. France, R. Rolland, G. Hauptmann, Maeterlinck, Heyse, todos esses destruíram e destroem ainda o verdadeiro “ORDO HOMINIS”; pois: “propagam o primado falso, usurpado: o

primado do sentimento immediato da vida senso-espiritual tanto contra o decálogo quanto contra o sermão da montanha” (cfr. Th. Haecker: “Was ist der Mensch?”); propagam elles a imagem falsificada do homem; todos elles portanto, estão collaborando, effectivamente, na destruição da ordem verdadeira, por Deus intencionada; não servem, de maneira alguma, “à pacificação do mundo”, como o jury, erroneamente, opina; mas servem á desordem, ao chãos, confirmando os milhões de seus leitores em sua negação dos valores eternos e acelerando, dest’arte, indirectamente, a vinda de todas aquellas crises que nos conduziram ás guerras, á desvalorização, ao desemprego e á hyperproducção. E não estou exaggerando. Entre esses laureados ha bastante bolchevistas, quer dizer: ateistas por excellencia! Apenas nomeio France, Rolland, Shaw, e esses archirepresentantes e — agitadores do paganismo perfeito, do livre-pensamento e do anti-catholicismo como um Carducci, Sully Prodhomme, Hamsun, Spitteler, Lewis, para nomear somente alguns representantes da “galeria” dos portadores “afamados” do prêmio literário Nobel, prêmio “pacífico”, e todos esses não vem a paz, a salvação, com a qual sonhou, outrora, o fabricante de dynamite Alfredo Nobel. Por isso, nos deixa indifferente e desinteressado, si se distribuiu o prêmio Nobel ou não; recebel-o-ia, certamente, de novo, um desses fabricantes de dinamite literario ou espiritual que, de modo mais efficaz, augmentaria a anarchia da nossa epoca.

Para nós, porém, não é tão indifferente o que Louis Chaigne nos communicou na “Croix” (29-IV-1936) que “São Francisco de Assis, que subiu até as alturas mais vertiginosas da santidade, é também um dos mais verdadeiros e maiores poetas que o mundo jamais viu”. Continua elle que o Poverello “chegou a ser, novamente, o predilecto dos poetas e, especialmente, dos poetas da França, que saudam em seu nome o nome de sua patria. Quem, pois, mereceu mais do que Francisco ser reconhecido como padroeiro dos poetas francezes como Ed. Beaufils, Henri Ghéon, Louis Lefebvre e Louis Chaigne acharam opportuno, proclamar, solememente, este padroado; tomaram a resolução de reunir, annualmente, aquelles poetas que se interessam por suas idéas. Pretendem constituir uma reunião no espirito de amizade e da simplicidade fraternal que o autor do “Hymno das criaturas” tanto amou.

“Constituirá a oração commum e a troca de ideas, irmanada pela verdadeira alegria franciscana, o essencial dessas reuniões que realizar-se-ão em Notre-Dame-de-la-Paix, sob a hospitalidade dos franciscanos. A primeira reunião terá lugar no dia 4-X-1936”. (Cfr. “Sehocnere Zukunft”, n. 34, p. 907).

Assim Francisco tornou-se ainda uma vez o inspirador e iniciador da poesia contemporânea. Pois, a critica da historia da arte procurou mostrar até os nossos dias, quasi exclusivamente, quaes as homenagens da arte a Francisco; quasi nunca, porém, demonstrou, o que a arte recebeu pela inspiração do Patriarcha assisiense. É sabido que elle teve uma certa predilecção pela poesia e musica, enquanto via algum perigo na arehitectura e nas artes culturaes, que podiam, um dia, amedrontar, ao seu vêr, o seu casamento espiritual com a “Madonna Povertá”. Não consentiu na amplificação da capella de Porciuncula. Conventos, capellas franciscanas queria conformes á pobreza. Como, porém, podemos explicar que Francisco, apesar da mentalidade que lhe era própria, deu novas iniciativas á arte, iniciativas essas que lhe trouxeram o titulo de “innovador da Renascença”? É certo, Francisco jámais deu á arte de um século a sua physionomia, o seu character especial; não construiu elle monumentos nem mandou construil-os, nem chamou os gênios da arte de sua epoca, para offerecer-lhes possibilidades de actividades artisticas. Mas foi a sua influencia espiritual na formação dos pensamentos e sentimentos do povo e dos povos que fez. unicamente, com que elle viesse a ser o innovador duma arte nova. Sua fama extraordinária e a canonização, já pouco tempo depois de sua morte, abriram á iconographia religiosa novos horizontes, porque devia acceitar motivos naturalistas, que o byzantismo antigo quase não conhecia. Pois, era impossivel forçar a figura do “jon-gleur de Dien” em tal estylo antiquário; porque o povo e seus co-irmãos guardavam ainda em sua memória, de modo muito vivo, o Francisco real, natural, verdadeiro, amigo da natureza e da naturalidade, liberdade e alegria. O schema tradicional cahiu, devia cahir. Esta é uma das influencias de Francisco sobre a arte. Seu amor á natureza foi outra iniciativa: podemos observar mui claramente que o desejo franciscano da fraternização com a criação total deixou o seu sinete innegavel e inapagavel nas artes culturaes dos tempos que se seguiram. Mais ainda: o methodo, todo proprio ao santo, de pregar (sempre “sub divo” e jámais em abstractas especulações theologicas) achou diversos sequazes. A arte não podia ignorar tal originalidade, devia deixar um reflexo e brilho desta “vita nuova” franciscana, cheia de calor e alegria, como provou o prof. Conrado Mazzena, membro da commissão central pontificia para a arte ecclesiastica, no “Osservatore Romano” (15-11-1936).

E parece que Francisco pela bocca dos novos poetas franciscanos, por sua vez, manda perguntar: “Não é esta a tarefa essencial do poeta: decifrar e explanar a obra da criação, obscurecida pelo peccado; achar, novamente, o sentido primitivo do Universo,

momentaneamente imecomprehensível, e unir a voz humana ao hymno justo e alegre que a natureza entoa Áquelle, que lhe imprimiu Seus traços e sobre a qual diffundi o Seu amor? Devemos ser santos para completar esta tarefa em sua totalidade e plenitude. Hoje em dia, errando tantos poetas, tornando-se gogos, consegue, por isso, novamente, autoridade actual o autor dos “Fioretti”. — Parece que o advento da poesia franciscana veio ou està para vir. Nos fins do sec. XIX falta-lhe inteiramente a nota individual. Se o racionalismo não é seu inimigo, tanto mais o é o classicismo. Algumas sympathias parece que teve de Goethe. Ao romantismo, porém, coube o papel de precursor, si bem que faltem ainda os contornos firmes e claros por causa das traducções predominantes. Na Allemanha é Goerres que lhe dá as notas individuaes e Brentano realiza o transito para o lyrismo. O racionalismo da nova geração teu-tonica e o naturalismo não tem relação alguma com a poesia franciscana; todavia vive ainda, embora mui escondidamente, na poesia popular. Hase então proclamou a canonização protestante do Poverello e Harnack denomina-o publicamente “o mais amavel de todos os monges”. De modo decisivo agiu Sabatier por sua “Vie de St. François”, esculpindo um santo modernista e subjectivista. Seu psychologismo lhe dá uma côr tragica. Surgem depois os romances sobre Francisco, sujeitos ás velleidades dos escriptores. Mas no tempo chaotico de após-guerra, Francisco é demonstrado como o santo da juventude, da vitalidade vigorosa á mocidade nova; como extático aos expressionistas; como reformador da acção social á juventude activa e caridosa. E a geração mais recente dos nossos dias mostra um novo objecti-vismo e realismo, para a qual o senso real e força da comunidade são os valores mais altos. Francisco é exemplo, modelo, typó e symbolo de Christo. A literatura franciscana mais recente, principalmente na sciencia, é retrospectiva, q. d. contra Sabatier, procurando o Francisco *real*.

Também sobre R. J. *Sorge* exerceu Francisco uma grande, decisiva influencia até que o nietzscheano, fanatico de outrora veio a ser poeta e batalhador pelas ideas religiosas, de assecla de Nietzsche tornou-se apostolo fervoroso da fé catholica e da simplicidade franciscana. Nasceu a 29-1-1892. Converteu-se em 1913, recebeu no anno seguinte em recompensa por seus trabalhos literários o prêmio Kleist, e foi aos 24 annos de idade, arrasado por uma granada nos campos de batalha perto de Ablaincourt (na Somme) “sem ter matado a ninguém” (UW), aos 20-VII-1916; portanto, completaram-se justamente dois decennios desde a sua morte.

Sorge seguiu o caminho da transformação e revolução de nosso tempo, intuitivamente concebido e depositado no “Der Bettler” (1912), “O mendigo” e nesse drama symbolico, em que depõe a ancia de sua alma, encontramos o preludio e preparo duma poesia expressionista e reveladora de sua confissão religiosa. Escreveu ainda, nos poucos annos de sua vida, os seus conhecidos dramas extáticos “Guntwar” (1914), “Metanoeite” (1915), “Rei David” (1916) e as canções “Mãe de Deus”, que o redactor do “Hochland”, C. Muth, editou em 1918. A sua “sentença condemnatoria sobre Zarathustra” publicou-se sómente 3 annos mais tarde. Suas obras todas são, involuntariamente, livros de confissão religiosa dum convertido e fazem, vezes tantas, parte das mais preciosas joias da literatura religiosa moderna, como outrora e hoje ainda as “Confissões” imperecíveis de Santo Agostinho. Convertidos verdadeiros sentem e vivem a belleza da Igreja duplamente e produzem uma vitalidade maravilhosa em pról dos filhos da “casa” que não se foram a exemplo do filho prodigo a um paiz distante e que, por isso, muitíssimas vezes, não estimam e amam o que possuem, porque tudo, para elles, é natural. Não é sómente uma graça para os convertidos, a volta ao lar paterno, é também uma graça para a Igreja total em cujos templos sôa o resoará o echo e o jubilo daquelles que se aconchegaram. Todavia, não são todos esses livros documentos de valor igual. Mas, em todas essas vidas de convertidos encontramos uma e innegavel verdade: — que é a *graça ou o milagre das operações divinas*.

Synthetizando a impressão que Sorge deixou para o nosso tempo, affirma Storck: “Sorge, uma personalidade de abandono absoluto ao divino, absoluto até o extase doce como também até o zelo santo, fanaticamente typico a elle, por instincto e vontade, sempre sem compromissos para com o tempo passageiro, baseado perfeitamente em seu proprio ser, fanaticamente solitário e extasiado solitariamente, dest’arte, permanecerá Sorge um dos maiores poetas que o tempo da revolução espiritual podia gerar no inicio do século XX.”

O padrão espiritual de Sorge é Nietzsche, o poeta e philosopho duma philosophia da vitalidade, critico, vezes tantas, injusto da cultura do século passado e um dos reformadores mais vigorosos da linguagem após-Goethe.

Para comprehender Sorge, é mister, escorçar em breves traços a evolução de Nietzsche. Tres factores influenciaram a vida do solitário de Sils-Maria: são elles 1.º Schopenhauer-Wagner; 2.º o positivismo e 3.º Zarathustra. Estes 3 factores são unidos pelo seguinte pensamento principal: servir á proclamação apaixonada do *homem heroico* contra a cultura burgueza e o christianismo decaindo, extranho a essa cultura. Já

o Nietzsche moço é o dissidente de seu christianismo que unicamente vê e observa e critica por seus olhos de firma Buddha-Schopenhauer e que por isso lhe é desconhecido na sua mais verdadeira essencia. Rejeita elle o hellenismo desmasiadamente cultivado no neo-humanisino de Winkelmann. Os corruptores do verdadeiro hellenismo são, a seu ver, Sócrates, Euripedes e Platão, por serem os primeiros adoradores da *intelligencia* e da *razão*; encontra elle o verdadeiro hellenismo nos mysterios de Pythagoras, Empedocles, Horaclito e Eschylo, sendo a sua essencia, conforme Nietzsche, o chaotico-dionysiano duma vida de lutas, escondendo apenas a forma apollonica para a salvação e transformação própria; essa porém é o *super-homem*.

A obra desse philosopho mostra no seu romantismo prematuro “o nascimento da tragédia do espirito da musica” (1881), desenrolando a imagem do homem heroico e agonal, proveniente da vida, dividida pelo “Agon” cosmico. Nietzsche luta contra o ideal optimista da formação dos tempos e seu historismo, principalmente representado pelo “philisteu de formação D. Fr. Strauss” nas 4 “meditações inoportunas” (1873-6). Contra Schopenhauer e Wagner, outrora seus heroes predilectos, põe o seu “pessimismo heroico-trágico”. Marcaram esta epoca diversas obras; “Menschliches, Allzumenschliches” (1878), “O viajante e sua sombra” (1880), “Aurora” (1881) e “Sciencia alegre” (1882). Desde o anno de 1888 começa a sua terceira phase com a projecção do “*super-Homo*”, em que a embriaguez dionysiana de vida e a vontade do poder (afirmação incondicional do forte contra o debil) são tão intimamente unidas com a “virtude doadora” que também os problemas cheios de dores e perguntas são santificados na “eternidade terrestre” da “repetição do eterno semelhante”. A “sub-consciencia”, os instinctos, a vontade vital, (“corpo”), representam, “fiel à terra”, o mais profundo neste “*Homo-maior*”; ideaes accentuados são apenas uma fuga e ancia pavorosa ou degradante do “ultimo homem”, posto á orla do abysmo desta vida sinistra, isenta de qualquer certeza, como demonstra “a vontade para o poder”, definitivamente redigida sómente no anno de 1894. O christianismo que viu erroneamente como puramente do outro mundo, d’além, ascético e contra — e a — natural, com sua “moral escravizante”, proveniente do pretendido “ressentiment”, dá lugar á “moral dominadora” do super-homem. Obrigado apenas ao respeito e ao pudor, conforme elle affirma em “Além de bem e mal” (1880) e na “Genealogia da moral” (1887). O Wagner decadente e decaindo em “Goetterdaemmerung” (1888) com a discussão “Nietzsche-Wagner” no mesmo anno ainda, junto com um germanismo burguez, de vista curta, nos fins do seculo XIX, rejeita Nietzsche a favor do “europeu bom” que

tem o seu representante, conforme Nietzsche, numa especial raça teutonica. A soledade e o azedume levam o solitário de Sils-Maria, finalmente, ao odio cego no “Ecce Homo” e “Anti-Christo” (1888); sente-se a si mesmo o “Dionysio” e procura a synthese (até a sua noite espiritual) desse com o “Crucificado”, clamando pelo “César com a alma de Christo”. E Sorge conhece a fundo a evolução e a obra de seu padrão espiritual. Sua jovem esposa nota no estudo biogra-phico de seu esposo: “Com Nietzsche jámais sem contacto, durante meses prolongados” (UW, p. 26).

Essa a evolução e a obra do filho do pastor protestante que nasceu em Roeeken perto de Luetzen a 15-X-1844, que por recommendação especial de F. W. Ritschl tornou-se ca-thedratice, já antes de sua promoção, leccionando philologia classica em Basel (1869), tendo a permuta e troca de ideas de Burckhardt e Overbeck, principalmente com Ricardo e Cosima Wagner. Soldado na guerra de 1870 deixou 9 annos depois o professorado por motivo de doença, tendo já discordado um anno antes com Wagner e permaneceu numa solidão quasi absoluta. Teve ainda certa amizade com Lou Salomé, Réé, von Stein, mas é e ficará o seu mais fiel e ultimo amigo Koerelitz (pseudonyme de Gast). Depois de estudos e soffrimentos solitários na Italia e Suissa, enlouqueceu em Turim (1889), até que a morte o libertou em Weimar a 25-VIII-1900.

Qual o *effeito* de sua doutrina? Quasi desconhecido por muito tempo e mal interpretado como immoralista, inimigo de sua patria, era outrora considerado unilateralmente o apostolo da força draconica e louca, é considerado hoje como psychologo notável, precursor da philosophia existencial, do valor e da vitalidade. George e seus sequazes veneram nelle o apostolo do corpo deificado de Apollo e da forma do “Super-Homo”. Spengler, accentuando a dureza e o fatalismo, e Baeumker, accentuando os valores vitaes da raça, veem em Nietzsche o porta-voz dum novo homem teutonico, anti-democratico por excellencia. Desenrolou, novamente, para a philosophia da religião o problema do “demonismo”, para a moral o dos valores vitaes e da situação e do nivel de vida; para a theologia o da decisão e escolha entre “neo-paganismo” ou christianismo na cultura europea. Nietzsche procurou apaixonadamente os valores verdadeiros da humanidade. Todavia, sendo ignorante da revelação sobrenatural que unicamente pôde ordenar e co-ordenar novamente a sempre repetida desordem terrestre, Nietzsche permaneceu captivado e enfeitçado pela dedicação universal e moderna do terrestre que elle, darwinisticamente, vê aperfeiçoar-se na perfeição do “Super-homem”, e acredita elle poder

affirmal-o heroicamente. Dest'arte Nietzsche tornou-se, embora procurasse verdadeira e sinceramente a Deus, o symbolo triste da tragédia religiosa do homem moderno. — Mas isso não é ainda o Nietzsche inteiro. Não podemos e devemos esquecer que é elle que pergunta: “Onde está Deus?”, respondendo: “Nós O degollamos!”; mas que, de outra parte, brada: “Ai daquelle que não tiver sua patria”; que com Ibsen em “Fantasmas” grita pela luz eterna, exclamando: “O sol, mãe, o sol, dá-me o sol!” Não esqueçamos o solitário que, sim, pretendia ter degollado a Deus, mas que, na noite escura e silenciosa vae ao cemiterio, chorando ao pé da cruz destruída: “Quem perdeu o que tu perdeste, não pára mais. Todas as minhas lagrimas tomam seu rumo a Vós! e minha derradeira chamma do coração arde para Vós! ó volta sim, bem desconhecido! minha dór! minha derradeira felicidade!” Ouvindo taes preces, que trazem a assignatura: “O Crucificado”, podemos imaginar que esta physionomia dupla de Nietzsche deixou seus traços e suas impressões profundíssimas no semblante de nosso tempo; pois esse testamento duplo de Nietzsche, em seu sentido negativo e positivo, está para distribuir a sua herança entre os seus herdeiros espirituaes, ora no nacional socialismo que é o neo-paganismo por excellencia, ora nos actuaes movimentos verdadeira-mente religiosos, porque nos deixou, de outro lado, a nostalgia e saudades insaciáveis e o brado pela volta do “bem desconhecido”. Nietzsche é actualissimo em nossos dias que não se póde pôr “ad acta” na historia da philosophia com a observação melancólica ou logomanica: “Nietzsche foi um louco; portanto: ad acta!” Foi um engano cruel! A prova para essas affirmações nos fornece Sorge, escrevendo sua esposa que desse contacto com Nietzsche “nasceu o “Anti-Christo”, no qual Christo e o Anti-Christo (Judas-Nietzsche) se encontram na idéa da vida perenne, tornando-se realidade na parusia eterna” (UW, p. 26).

Quem emprehender a tentativa de denominar os systemas differentes da philosophia mais recente com um nome geral, ainda que seja bastante vasto e indefinido; quem procurar o que realmente de novo vem á luz; quem, finalmente, fizer a sondagem pela revolução espiritual entre o passado e o presente, a esse se antolha, sempre de novo, o phenomeno espiritual e innegavel: *a proscricção e o desterro da razão, da “Ratio”*.

Proscripta está a “ratio”, a mera noção theorica, a comprehensão racional, a essencia como objecto da comprehensão racional e principalmente formal-estatica. Prefere-se ao raciocinio frio a intuição, o vitalismo. Accentua-se o real-concreto ante o logicismo abstracto, a existência ante a essencia, o mytho irracional ante a

concepção e opção do racionalismo burguez do século passado e da geração antiga, accentua-se mais o homem vivo, total, integral, vital ante o *typo* racionalista.

Kierkegaard já combateu vigorosamente “a immortalidade dos conceitos e das ideias” em sua philosophia “anti-essencia”, por sua reacção contra o logicismo unilateral e o racionalismo falso. Segue Nietzsche, o propheta da vida em opposição ao além: “Adjuro-vos, meus irmãos, ficae fieis á terra. Não deveis fugir numa metaphysica, mas deveis sacrificar-vos a uma cultura vindoura”. — Henri Bergson, o inimigo mais acerbo do racional, o systematizador do irracionalismo, unido com Dilthey, Scheler e Klages, tem a maior affirmação na philosophia de Heidegger, affirmando todos elles que a *theoria* nos separou da *vida*. — Que faz o christianismo em vista dessa innovação? Contra o logicismo esteril põe a logica ordenada; contra o racionalismo unilateral a razão illuminada e contra o historismo pagão a historia christã.

Reina o irracionalismo. Que podemos oppôr? Talvez o irracional no christianismo? De forma alguma; não o irracional, mas o *mysterio*. O que o irracionalismo nos trouxe de bom é que descobriu a totalidade e estrutura dessa totalidade. Mas ha uma differença enorme entre o racional da philosophia vital e expressionista e o *mysterio* da religião christã. Os *mysterios* christãos são irracionais, mas não no sentido de anti- ou a-racional, mas no de super-supra-ra-cional. São realidades concretas e contem também para a razão humana aspectos de verdade. Dirigem-se também á razão e por ella viremos ao *mysterio*, si bem que este exceda infinitamente áquella. Os dogmas christãos são verdades, mas não verdades abstractas, meramente logicas, mas realidades, reflexos *mysteriosos* da forma originaria e concreta de Deus. Tem a sua origem desta vida divina; são verdades que geram vida, emanações do Lógos, do qual a S. Escripura diz: “Nelle estava a vida, e a vida era a luz dos Homens” (Jo I,4).

Para que explanar todas essas theorias? Que visam? — Quem comprehende esses pensamentos anteriormente explanados, comprehenderá também Sorge, conhecendo a terra espiritual, em que se estão nutrindo, por sua vida toda, de certo modo ainda como catholico integral e totalitário, as raizes mais profundas de sua arvore vital. Comprehende, afinal, seu grito: “Nietzsche não basta!” (UW, p. 46). E assim escreveu seu primeiro drama que teve como primeiro titulo “Missão dramatica”. Mas Sorge denominou-o definitivamente “o mendigo”, dizendo: “Convertido pela graça, chamei aquelle drama, que escrevi como pagão, “o mendigo”, porque se revela nelle um grande

grito, uma fome de mendicante, e uma supplica ardente para o céu. Pois, antes vi inteiramente — sem Deus e Christo — nos céus do kósmos, e invocando com voz alta as estrellas eternamente brilhantes que dessem luz e auxilio, commoveu o Pae, o Invisível, o meu clamor; abriu Elle, abriu Elle a porta, e num segundo de conversão cheia de graça, reconheci Christo. Agora foi e é minha penna sómente ainda o griplio de Christo — até a morte” (UW, p. 46). A obra é a expressão da humildade supplicante, que luta, depois do fracasso espiritual de nossa cultura desespiritualizada e technica, que precedeu ao fracasso político, para receber ás portas do céu uma nova vida. O drama tem o seu auge no grito pelos "symbolos da eternidade". Era mister, para chegar a tal ponto, que se realizasse uma mudança completa em seu espirito.

Para comprehender melhor essa mudança espiritual de Sorge, tendo certa semelhança com a de outro poeta, faremos uma breve comparação entre a evolução do austríaco G. Bahr e Sorge. — Nadler denominou a obra de Bahr (1865-1934) “o mappa metereologico espiritual da Europa nos 4 últimos decennios”, uma caracterização ainda reconhecida pelo proprio Bahr. Outros chamaram-no o “Proteu do tempo moderno”. De facto, elle leve certa semelhança com esse deus hellenico, a quem se attribuiu a possibilidade das mudanças repentinas e illimitadas. Balir foi guia ora do naturalismo, ora do impressionismo ou expressionismo; hoje confessou-se socialista, revolucionário e anarchista e amanhã monista “ex professo”, até que achou finalmente o seu lar espiritual, pouco antes da guerra, na arte do barroco austríaco, testemunha incontestável dum catholicismo lidimo e profundo e, dahi, veio Bahr para a Igreja catholica. Doravante deu o melhor de suas forças em prol do catholicismo, tornando-se um dos maiores apologetas. Talvez sómente na derradeira de todas as horas reconheceu a belleza integral da vida catholica, morrendo com as palavras expressivas nos lábios: “ó gloria da resurreição!”, pensando na vida perenne e immutavel das mansões celestiaes.

Bahr precisou de muitos decennios, desviando para os caminhos mais oppostos, para chegar á “via triumphalis” da victoria final, e Sorge, o precoce, soffreu semelhante evolução em poucos annos. Era protestante, mostrando até as suas primeiras poesias uma motivação religiosa. Perdeu com 16 annos sua fé, conseguiu a abolição das rezas e orações commons na casa paterna, tornando-se pouco depois nietzscheano fanatico. Naquelle tempo guardava sempre um vaso com veneno comsigo, brincando com o pensamento dum suicídio. Lutava pela expressão nova e verdadeira da vida. “O mendigo” é o primeiro drama do expressionismo. Segue uma transformação interior. Na ilha de

Nordency vem a “grande revelação”. Regressou á fé de sua meninice. Leu o Evangelho e as epistolas dos apóstolos, elle que outrora “caçou de Igreja e Biblia e não acreditou em Deus... Mas Deus é”, palavras de Sorge a seu irmão Joaquim. (UW, p.49). Contractou seu matrimonio em Fevereiro de 1912 ainda na igreja protestante. “Mais extranho que o budhismo era-nos o catholicismo” (UW, p. 48). Sorge, o nietzscheano, considerou o catholicismo o nivel mais baixo da nossa cultura total e teve a opinião que esse entre homens cultivados e intellectuaes e formados seria impossivel. Voltando ao protestantismo não pensou, de forma alguma, no catholicismo. Mas o futuro mystico já relatou daquella epoca o seguinte facto: “Vi um que andou deante de mim, e era de ver como um vencedor. Seu passo, porém, era o passo do Filho de Deus. E eu devia olhar para Elle e seguir-Lhe; como a carne fraca segue á voz do espirito, assim seguiram os meus passos aos Seus. Elle era o dominador de toda a vida e toda a vida termina Nelle. Devia seguir-Lhe e Seu caminho era o meu e eu existia para Elle” (UW, p.64). — Chegou a ver a cathedral grandiosa de Antuerpia, a primeira grande igreja catholica. A seus olhos admirados apresenta-se um mundo até essa hora desconhecido. Commoveu-o a celebração do culto divino e que as portas das igrejas ficaram abertas, tambem durante os dias da semana, sendo assim todo dia um domingo perenne. Incitado por essas primeiras descobertas, cresceu nelle o desejo de conhecer Roma e o catholicismo. Visitou as igrejas de Génova, Nápoles. Veiu a Roma, mas assiste ao culto protestante na embaixada allemã. Queria ficar na fé de seus progenitores. Visitou com sua esposa, occasionalmente, o culto do rito catholico da semana santa e paschoal... Mas quando Susanna, sua esposa, “o viu pela primeira vez assistir á S. Missa, de joelhos, soube aonde iria o seu caminho, e preparou-se para seguil-o”. Converteram ambos ainda no mesmo anno, vivendo uma vida de catholicos exemplares. Não se dispensa de missa e communhão quotidiana, depois da conversão. Procurou converter outros. A sua mãe escreve: “As idéas de Nietzsche uniram-nos, a essencia de Christo separou-nos, a omnipotência de Christo uniu-nos” (UW, p. 102). A sua irmã que não comprehendeu a sua conversão diz: “Si, mais tarde, as minhas obras se te apresentam em sua continuação, reconhecerás que vae um caminho recto, sem sinuosidades, do “mendigo” ao “tabernáculo” (UW ps. 79, 81).

Elle mesmo teve a convicção: “Agora posso começar a minha pregação ante o mundo” (UW, p. 105). A Dehmel (1863-1920) escreve numa carta (17-V-1914): “De certo já ouviu de minha evolução extranha como posso adivinhar. Se alguém me tivesse dito que eu me tornaria

christão, quando, terminado “O Mendigo”, fui entrar num silencio absoluto, sómente teria tido um sorriso para esse. Não, mais ainda: tê-lo-ia desprezado. E, todavia, não passaram 3 mezes e eu era christão, christão apostolico sem compromisso. E, novamente, nem passou um anno, e eu era christão catholico. Agora dirá: seja o que quizer, sómente seja homem e artista! É verdade, mas se Christo é o Senhor dos mundos, como affirmamos, não devia-Lhe estar então também a arte á vontade?” (UW, p-116).

Dehmel, grande criador da linguagem naturalista que, de indole e character era pagão e como homem nordico um asceta com a inclinação ao pietismo, lutava pela harmonização interior entre pensamentos herdados e implantados pelo ascetismo e a erótica de seu instincto e indole, responde á carta (12-V-1911): “Não é mistér que diga, fiquei desconfiado contra a sua força poética, porque a religião desabrochou no Senhor. Ao contrario: se o desejo da fé fosse mais forte, então progrediria também a arte para alturas e profundezas mais puras... e se eu me comprometter a uma confissão, seria a catholica. Mas isso me é impossível” (L. c., idem).

Sorge quer tornar-se sacerdote e começa o estudo da philosophia. Em Junho de 1914 alistou-se na associação eucharistica, com o intuito de expiar as offensas contra Christo-Hostia. Em Maio de 1915 foi chamado á bandeira. Entre os soldados é o soldado do sacerdocio-leigo. A chamma rubra da guerra mundial o devorou, tombando na França. Conclue sua ultima carta a sua esposa: “Vivo alegre no Coração de Jesus” e foi sua ultima prece: “Senhor, como quereis, assim deixae-me morrer”. E podemos accrescentar: “Um dos mais corajosos travou sua luta para Christo, desde que tinha achado Christo no extase de Nordeney. Este amor para com Christo lhe deu a força de lutar e morrer como um dos mais corajosos”. Realizou-se, portanto, sua mudança sincera e inteira, passo a passo, si bem a transcorresse em poucos annos. É injustiça affirmar que a sua conversão para o catholicismo fez parar a sua evolução espiritual. Elle não devorou o artista como não se deu coisa igual com Auta de Souza em que brilha, harmoniosamente, a “personalidade poética” e “a poesia religiosa do “Horto” (p. 58). Formaram um tom unisono “a personalidade poética possuída da arte religiosa” (p. 58, vide: Auta de Souza, por Jackson de Figueiredo, Rio, 1924). Sua natureza pediu novas formulações: “plagas novas, praias jamais pisadas” (“O mendigo”, IV acto), para conduzi-lo á eternidade que é sem symbolo, mas que é realidade; para abrir-lhe a perspectiva do illimitado. O que almejou, no catholicismo se lhe tornou realidade:

“Levou-me a vaga immensa á margem
da eternidade, vi os céos mais longínquos
— perderem-se as signas das palavras —
Tudo é eterno” — 1. c., V acto).

Tudo é ainda promessa, novidade infinita, semelhante á subida dantesca portanto: “Lass festigen uns! Lass hauen uns! Lass festigen uns!...

Banne die Ewigkeit...!”

“Consolidemos! Construamos! Consolidemos!...

Captivae a eternidade...!”

As obras seguintes possuem a mesma *ideação*: como symbolos da eternidade devemos considerar as canções: “Mãe dos céus”, “Metanoite”, “Dialogo mystico”, “Rei David”, e o esboço “Moysés”. Sorge, vivendo eispiritualmente na eternidade sem symbolos, sente como infelicidade dever falar em symbolos. Se temos apenas a possibilidade e faculdade de falar em symbolos, em vez de essencia, Sorge então quer falar em symbolos do *eterno*. Assim é, principalmente, na “Victoria do Christós” (Posthum. 1924), a ultima obra que chegou a escrever. São duas obras autonomas em si, que apenas une a polaridade de duas mentalidades oppostas e a idéa da infinita “Victoria do Christós”. Os representantes desta polaridade são: Francisco e Lutheró; o primeiro tem o sub-titulo: “O mendigo santo” e o segundo: “O sem riqueza”. Que as idéas da derradeira obra se repetem, não é apenas um facto exterior, mas correspondem inteiramente á vida interior do autor. A idéa fundamental em todas as suas obras é a idéa da *mendicidade espiritual*.

Para elucidar melhor ainda esta these principal da mendicidade espiritual de Sorge, faremos uma breve comparação com Chesterton, referindo-nos á sua derradeira obra: “Sto. Thomas de Aquino. “O boi mudo da Sicilia”. G. K. Chesterton, o homem com o sorriso sceptico sobre este mundo, sorriso esse que é todo seu; elle, o inglez inteiramente sem ceremonias e compromissos, preso por nenhuma theoria, não perturbado por oculos especiaes que possam obscurecer a sua concepção do mundo e que, todavia, decanta em suas obras a vida humana e a criação divina do universo como dadiva da divina mão do Altissimo, — este Chesterton nos deu, poucas semanas antes de sua morte inesperada, como ultimo estudo o livro precioso: “Sto Thomaz”. Mostrou com a sagacidade e a originalidade que lhe é própria para tudo que realmente é grande, temperado com seu humor delicioso e seus gracejos alegres, que nem emmudece ante o eterno — a vida e obra do Aquinato. Surge na linguagem chestertoniana, sempre cheia de paradoxos extranhos e raros,

vezes tantas tão humana, mas igualmente imbuído do divino, o quadro singular e vivo desse “boi mudo” que, entretanto, abrange todas as línguas e todos os povos e que veio a ser “doctor universalis” das verdades eternas; verdades essas que, descobertas novamente por todas as gerações, têm valor e validade para todas as eras.

Affirma Chesterton que o espirito de mendicidade espiritual forma parte essencial da vida do “boi mudo”. Chesterton diz verbalmente: “Thomaz de Aquino queria tornar-se *frade mendicante*. Isto foi para seus contemporâneos algo de espantoso e este facto deve também irritar um pouco os hodiernos. Pois este desejo foi, em seu sentido mais verbal e severo, o único pratico-terrestre, que elle sustentou com uma teimosidade ferrea por sua vida toda. Não queria ser abade nem monge no sentido antigo, nem sequer queria tornar-se prior ou superior na própria ordem. Também não queria ser um mendicante famoso ou conhecido — simplesmente queria ser mendicante. Foi mais ou menos assim, como si Napoleão tivesse mettido na sua cabeça, guerrear por sua vida inteira como soldado simples. Houve algo que não ficou socegado naquelle cavalheiro, nesse doutor quieto e cultivado e bastante douto, até que se tornou conhecido por uma declaração autoritativa e publicação official que seria mesmo um frade mendicante. Esse facto é interessante, porque elle fez mil vezes mais que o seu mero dever, sim!, mas todavia por isso ainda não era, de maneira alguma, um mendigo. Pois, não tinha absolutamente nada de commum com um mendigo verdadeiro. Elle não era vagabundo desde o nascimento como seus grandes antecessores, não era jongleur de Dieu como S. Francisco e também não era um missionário viajante como S. Domingos. Mas elle queria ficar absolutamente sob a vontade de um superior e, si fôr necessário, cumprir as mesmas ordens ao commando d’outro. Podíamos compará-lo com esses aristocratas magnânimos que se infileiraram nos exercitos insurrectos ou com os melhores daquelles poetas ou estudantes que entraram voluntariamente na guerra mundial como simples soldados. (Será que Chesterton se lembra de Sorge?). Predeheu-o algo da coragem e energia de Domingos ou Francisco... Si, todavia, era um homem bastante ajuizado e até solitário, jámais foi abalado por alguma coisa este seu proposito ferreo da mocidade, e jámais dessistiu de sua resolução grande e eterna de occupar o lugar mais infimo, quer dizer, queria ser por sua vida toda frade mendicante, conservando sempre e inabalavelmente o espirito de mendicidade, apezar de poder distribuir as suas dadivas mais singulares e mais raras que este “boi mudo da Sicília” realmente com podigalidade humilde e santa lançou entre os homens. É

o espírito de mendicidade, mormente para com Deus, que nos incita sempre de novo, ser mendigo perante o Eterno, o unico Perfeito, Total e Sempiterno. Mas mesmo este Eterno tornou-se mendigo, incarnando o Logos, para pedir, de certo modo, a esmola do amor dos homens para com o Altíssimo”. — Traz esta marca de mendicidade, este sinete inapagavel na fronte pura de homem christão o “boi mudo da Sicilia” como o traz Sorge, o nietzscheano de então, mas convertido sincero e terciário verdadeiro. Trazem-no todas as almas verdadeiramente franciscanas ou christãs, por serem ambas universaes e catholicas. Para alcançar e conservar essa universalidade ou catholicidade é preciso que tenhamos o espírito de mendicidade como Thomaz de Aquino e Sorge; espírito de mendicidade, principalmente, perante Deus.

O que no “O mendigo” de Sorge ainda foi e ficou mera abstração, recebeu em Francisco forma, figura, nome; “o mendigo santo” é a motivação perenne que percorre a obra total do inicio até ao fim, e desfarte podemos e devemos considerar seu “Francisco” como fim e coroação.

“Luthero” porém é um ultima contraposição e condennação das idéas, das quaes vinha e que, outrora, defendera fanaticamente. Sómente a condennação de Zarathustra custou-lhe tantos combates e soffrimentos espirituaes e também physicos como a condennação de Luthero, como vemos na biographia de sua esposa. Com genialidade viu a linha unitiva entre Luthero, Kant e Nietzsche que, poucos annos atraz, era a sua!: a autonomia anthropocentrica do protestantismo contra a heteronomia theocentrica do catholicismo. Nella, finalmente, realiza-se o sentido de sua “escravidão” livre, nobre e espontânea que teve o seu inicio, de modo elementar, no “mendigo”. No precursor João Baptista em “Metanoeite”, na serva humilde do Senhor “Mãe do céu”, nos servos de Deus “Rei David” e “Moysés”, — em todas essas suas obras procura Sorge symbolos adequados para a sua idéa fundamental da mendicidade espiritual, até que ella achasse em “Francisco”, no “mendigo santo” e “vermezinho de Deus”, a sua concretização mais pura e clara. Numa viagem para a Italia encontrou-se com sen heróe, com “o mais amavel de todos os monges”. Contra a sua escola antiga e materialista, porém, lança as suas palavras duras: “Porque se ouve em vossas escolas somente de uma coisa e nada da outra? Ó vós phariseus! As forças da physica e os algarismos da historia dão á vossa juventude o diploma de maturidade, mas o nome do santo de Assis jamais chegou a meus ouvidos. Que venha sobre vós a culpa, se offereceis pedras; mas Deus nos pôz a fome do pão (espiritual) em nossos corações” (Sneg. des Christos”, p. 9).

A “Victoria do Christós”, essa visão dramatica, é dedicada a “todos os frades menores”. A capa tem o T franciscano (Tau), como todos os seus livros que editou depois de se tornar terciário franciscano em Assis, em 1913. Quem conhece a linguagem sorgiana, sabe que elle não pensou tanto em nome e titulo, mas em todos aquelles que por sua intenção são “frades menores” o que não está ligado unicamente a titulo, nome ou habito. Elle mesmo quer ser um desses frades menores, pedindo ao santo da mais pobre pobreza, iniciando a sua obra:

“Armer, gib, dass arm ich dichte!”

“Pobre, faça que poetize pobremente!”

A esse fim serve também a escolha dos themas e actos differentes. Mostra nos quadros seguintes:

- 1.º : a vocação do cavalleiro humilde;
- 2.º: a renuncia completa aos bens terrestres á vista de seu pae;
- 3.º: a regra concedida pelo Papa;
- 4.º: vemos a veneração humilde da “Scala Santa” no Latrão;
- 5.º: a renuncia ás delicias da vida familiar e matrimonial;
- 6.º “o hymno da humilhação e o dialogo sobre a humildade com

fr. Leão;

- 7.º mostra a exhortação e missão dos frades menores;
- 8.º: o capitulo das esteiras dos 5.000 menores;
- 9.º: a morte mystica no Al Verna e, finalmente, no ultimo e decimo quadro descreve a morte corporal de Francisco.

A obra total é o hymno mystico á “pobreza do espirito”, ao abandono completo de si mesmo até á anniquillação inteira de si; e o Santo pede sempre-de novo, em variadas formulações e inspirações, com todo o ardor de sua alma mystica e pobre. Francisco é denominado o “louco de seu eu”, o “rapaz pobre”, sem um tintim de santidade, um “peccador finorio”, que todavia pertence a Deus, total e integralmente, e que se admira da magnanimidade de Deus, que se dignou acceitar o seu pobre serviço. De tal aspecto é synthese da obra: “Victoria do Christós”.

Explicaremos, em breves palavras, alguns dos quadros mencionados, para conhecermos os pensamentos e o estylo sorgianos. — As palavras injuriosas de seu pae são para elle a pura verdade e quando outros jogam nelle o lodo da rua, pergunta Francisco:

“Bin ich des Kotes wuerdig? Kot ist suendlos” (2.º quadro).

“Sou digno de esterco? Esterco é sem peccado” (portanto, sente-se digno dessas degradações).

A expulsão da casa paterna fê-lo rezar: “Pae nosso, Pae, Unico nas alturas” (1. c.), e curvando-se, respeitosamente, ante o bispo e superior ecclesiastico. diz apenas:

“Sou vosso cordeirinho. Deixae-me minha lã” (L. c.)

Perguntado pelo Papa por sua regra, responde:

“A pobreza núa. Isolação” (3.º quadro).

E continua depois:

“Irmãos menores

queremos ser como nosso Mestre, Christo...

Iremos pobres como os apóstolos

por este mundo e mais pobres que as estrelas,

sem brilho, vestidos do amor de Deus,

com mãos viradas e vazias e com cabeça humilde,

descalços, envolvidos em trapos, nudez perfeita,

para que o amor de Deus nos possa revestir,

afim de que a aza branca de sua bondade

nos possua todos” (1. c.).

Respondendo impacientemente o Papa que tal vida serve para animaes e não para homens, que elle se mettesse com os porcos na lama, Francisco vae, fazendo o que lhe foi dito, e voltando com os tropheus de sua humilhação, pediu com mais fervor ainda a confirmação da regra. E venceu!

A scena seguinte da veneração da “Scala Santa” no Latrão podemos talvez chamar o auge da anniquillação pessoal e da união mystica com Deus.

Com frei Leão, o corderinho de Deus, rejubila, pintando ante seus olhos pasmados as humilhações mais extranhas, pedindo ainda proferisse sobre elle as degradações que o mundo lhe negava.

Ante o crucificado no Al Verna, perdendo a fala, balbucia apenas:

“Ó baixo! baixo!

Ó vermezinho de Deus. Doce amor! Deus” (6.º quadro)

Mandando pregar os seus irmãos e vendo o seu desejo pelo martyrio, observa Francisco:

“... este leito doce e cheio de fogo

é uma grande graça.

Não o pedi sem mais nem menos!

Quem é digno desse abraço amavel?” (7.º quadro).

A parada dos 5.000 frades é o “campo marcial dos menores”, gerados pelo Todo-misericordioso, pelo “mais pobre e menor de todos os menores”. Pede a todos que não sejam “egoístas”, quer dizer que não sejam “herejes”, porque egoismo para Francisco era uma das piores

heresias. — A estigmatização extatica e a sua morte santa são uma derradeira apothese da pobreza ditosa que enchera a sua vida. Ella privou-o de tudo no mundo e de seu eu, para uni-lo mais e mais com o Eterno. Dest’arte, a pobreza não torna pobre, mas conquista-lhe a riqueza mais real e o mais ditoso bem, dando-lhe inteiramente o *Deus rico* e eterno.

A contraposição de Luthero e Francisco differencia ainda mais os dois. De um lado a figura escura e triste do reformador protestante, do outro lado a figura luminosa e alegre do reformador catholico. O ponto de partida da reforma para ambos é quasi o mesmo: é a polaridade da grandeza e santidade divina e a pequenez e peccabilidade humana. O effeito da mesma visão, porém, é muito diverso: em Luthero gerou o sentimento do desespero, em Francisco o da filiação e protecção necessaria da parte do Soberano. Ambos veem e sentem, com coração pungido, os defeitos temporaes da Igreja e Esposa de Christo. Francisco entrega tudo, imperfeições e perfeições, a Deus, para dar lugar a Deus; Luthero, ao contrario, concentra tudo em si, combatendo a Igreja e assim a Deus; — um é cheio, o outro despido do Altíssimo. Dest’arte um recebe sempre mais a luz divina, enquanto o outro não tem mais lugar para recebê-la. Francisco, vendo o effeito de sua missão, tornando-se ainda mais humilde, querendo ser, apenas, instrumento na mão sabia e omnipotente do Eterno; Luthero, porém, dà lugar á concupiscência egoista e ao odio fanatico, de modo que não pôde banir mais o sentimento demoníaco de reformador, dizendo:

“Und dennòch ist es schoen, im Zwielight stehn,
Allein beleuchlet, Welt ringsum ausgeloescht,
Erzne Kirche wie auf meinen Schultern,
ie ich reforme, ich reforme sie —
Schoen ist es, Leuchte sein fuer tausend Jahre...” (6.º quadro)

“E todavia é bello, estar todo no crepúsculo,
A receber sósinho a luz do mundo apagado,
Igreja bronzeadá nos meus hombros,
que eu reformo, sim, eu estou reformando a ella —
pois, bello é ser luz p’ra annos mil...”.

Deste modo cresce o “reformador gigantesco” num demonismo todo especial e eterno até que se realiza nas profundezas mysticas “entre mulher e terra” a geração da prole forte que tem como destino, escripto na frente estreita, a guerra contra Christo. Um anjo fará parar a luta,

chamando o menino que é “todo pobre”, só coração, só fome, que anela pelas alturas eternas, prompto para morrer. E Sorge conclue, perguntando:

“Wer war aermer arm?”

“Que era mais pobre que esse pobre?”.

E responde: “Foi pobreza que gerou o filho grande” (8.º quadro).

A forma privilegiada de sua poesia é o drama que elle denominou “a analogia da vida”. Sorge, preso ainda no expressionismo religioso, é o primeiro que exige novamente o palco, o theatro e com isso o publico, o auditorio adequado. A representação da obra é necessidade, é a saudade derradeira da criação dramatica e do poeta, saudade essa que já exprimiu em seu drama de estréia. Porque representação? Porque não se sente satisfeito e remido, se sua obra apenas está escripta? É o desejo da communicação reciproca pela qual quer dar e receber, formando uma comunidade unida e profunda. Sorge procurou e achou este caminho numa evolução rapida. Começando por Nietzsche, era seu alvo Christo. Suas differentes obras são apenas estações, si bem que dolorosas, enterrando o seu mundo materializado no “mendigo”. Um dialogo lyrico é “Guntwar, a escola dum propheta”. Por enquanto procura, adivinha, luta ainda, até que a sobrenaturalidade vence, cresce e o liberta numa tranquillidade ditosa, em “Metanoeite” e “Rei David”; dramas esses que não se tornaram bem commum do catholicismo de seu tempo. Apenas certos núcleos da juventude estudaram e representaram seus dramas, attrahidos pela crença profunda e pelos factos duma simplicidade encantadora da poesia sorgiana. Aprofundaram-se nos pensamentos religiosos e sobrenaturaes, sendo elle seu guia a Francisco e Christo, e fizeram a tentativa, de *viver e interpretar os versos mysteriosos e mysticos* de seu guia. Sua obra deve ter nascido das próprias lutas, da névoa do mysterio que está sobre sua ideação mesmo no mais lidimo e verdadeiro de seu lyrismo. Leva o mystico ao scenario do sobrenatural as scenas da vida natural com todos os seus contrastes dolorosos, porque só assim a seus olhos se esclarecem estas scenas. A nós escapa, muitas vezes, o sentido que nellas acharam.

A mocidade de após-guerra viu, subitamente, surgir um campo novo, ou, ao menos, um campo que quasi ninguém lhe tinha apresentado. Via a grande Causa, o grande Ideal pelo qual por annos prolongados choraram, pelo qual, vezes tantas, em horas solitárias e tormentosas, anhelaram, mas em vão, debalde. Via surgir o que ha de mais profundo na existência humana: viu novamente o espiritual, a alma, Deus. Construiu esta mocidade seu palco, sem bastidores,

desprezando a apparencia exterior e a fantasia; tornou-se para ella o drama uma realidade, a realidade de Deus. A esta realidade nova para esta juventude, com a qual quasi ninguém se importava, tinha que enthusiasmar e commover uma geração a que a guerra roubou a infancia e o tempo após-guerra a juventude; devia ella, depois da mais horriavel de todas as guerras, desprezar e esquecer a problemática criada e cultivada duma geração que a enganou. Devia agora, sósinha, construir sua vida futura e nova, porque os antepassados não tiveram quasi nada de interesse em sua luta existencial...

Affirma Sorge que temos necessidade dum christianismo existencial. O que é christianismo existencial? É o christianismo da communidade com Christo, concreta e vivida, da participação viva na vida do divino Lógos humanado que é Cabeça e nós os membros. “Vós todos sois um em Jesus Christo”. — Esta participação, concreta e realizada, na existência mystica de Christo, significa, em certo sentido, racionalidade na figura da forma vivida; irracionalidade, porém, na plenitude da vida formada. Não devemos separar uma da outra, mas ambas unidas formam a existência do “*Homo Christianus*”.

Os dramas sorgianos, todavia, não foram representados muitas vezes. Porque? Talvez porque elles tem algo do mais intimo e particular de seu autor, que excita um sentimento commum das diversas difficuldades, mas que impede o viver commum. Assim é que Sorge, sempre de novo, é festejado e citado como João Baptista e precursor do drama christão, mas as suas obras esperam ainda pela mão operosa e bondosa do grande e adequado mestre que faz, não sómente representar, mas também viver a sua obra. “Elle não era a plenitude, mas a promessa mais forte; demasiadamente curto era o tempo de sua vida... Não sabemos o que delle permanecerá vivo no palco; talvez esteja também aqui o sentido ultimo de sua vida o *sacrifício constante*” (R. Grosche).

Todos os seus dramas mostram o elemento *lyrico*. Notamos em seus versos a chamma vacillante e inquieta, o mesmo ardor incerto e pavoroso nas palavras e nos quadros, que é proprio da poesia expressionista daquella época, por exemplo nos versos de Kaiser, v. Unruh e Werfel. Mas no fundo dessa revolução da palavra e do espirito, brilha innabalavel e grandiosamente a clareza e certeza duma lei divina. Esta certeza e firmeza da fé faz com que também a inquietude extranha desse poeta nos eleve a uma athmosphera e esphera clara e alta. A velocidade de pensamentos é a do peregrino impetuoso, que sabe e conhece o fim e que alcançal-o-á. Sorge topou com duvidas e difficuldades na sua peregrinação, todavia, tende constantemente para o

alto. Nos quadros multiformes e nas palavras multicores e na fantasia criadora dos seus pensamentos não conheço quem seja superior a elle.

Foi Nietzsche que conduziu Sorge a Christo, assim como voltou Dr. K. Thieme a Elle pelo sacerdote apóstata J. Wittig, como a judia Francisca van Leer por Wagner, Bach e Tolstoi, e o sueco Nies E. Santesson por Boccaccio e o hespanhol Ramiro de Maeztu por Kant. E não foi Nietzsche também o padrão espiritual, de certo modo, de Ball e Jackson de Figueiredo? — É bom que Santo Agostinho nos disse a verdade consoladora que a semente da verdade eterna foi dispersa por todo o orbe terráqueo, que, portanto, ninguém tem um monopólio exclusivista, mas a *graça divina* opera conforme a sua vontade e como ella o quer.

A essência da poesia é, para nós jovens, a revelação do Invisível, é o desejo de descobrir a vida escondida na eternidade em forma de symbolos da vida visível, presente, momentânea e contemporânea. Quem dest'arte forma os seus versos, ainda que sejam rotos e pobres, é instrumento na mão do artista unico e perenne. O visível é ligado ao Invisível, a palavra ao Indivizível, o sentimento ao Imperecível e o pensamento ao Incompreensível. Se o crente pôde e deve regular a sua vida pelos princípios da razão, do intellecto, do ideal e optimismo; da religião e moral; do dogma e livre arbítrio, então é mais que certíssimo que para o incrédulo só restam os do empirismo, sensualismo e pessimismo, da irreligião, material e immoral, do fatalismo e scepticismo. Poesia é vocação qual sacerdócio santo, é missão divina, é humanidade e é apostolado, e Sorge conservou esta convicção inabalavel por sua vida toda. Não fabricou versos e poesias, mas sahiram do amago de sua alma, vezes tantas soffrendo atrozmente sob a formulação de suas ideas. “Sua vocação e missão eram, depois de convertido, o sacerdócio e o prophetismo”. (UW, p. 47).

É Sorge que nos diz que já passou a confiança da geração moça nos homens, julgando que os homens quiçá se possam ainda interessar por nossas idéas e por nossos idéaes. E’ vão esperar por algum systemas. A razão é clara: “Perdemos o senso da universalidade hierarchica do real, da intuição, do equilíbrio essencial e existencial a todos os seres increados e creados. Virá talvez a deshumanização e desculturização?” (Tristão de Athayde: Tentativa de itinerario).

A poesia de Sorge não tem sido semelhante a esses schemas desenfreiados e de poesia fria e arrebatada de puro sensualismo, de pura embriaguez dos sentidos, do gemido ou da furia de paixões, dum murmúrio doloroso ou de gritos ou brutas revoltas do instinto humano. Estudem-no do ponto de vista da objectivação poética, sua ascensão

brilhante subentende sempre soffrimento, cruz, sacrificio; pois, “subir é sempre soffrer e sangrar, porque não há como exalçar-se sem esforço, sem privações, sem soffrimentos” (Nestor Victor). E Sorge escolheu como guia o Poverello, porque Francisco é o mais humilde, o maior soffredor, porque é o pobresinho, muito pobrezinho que anda de porta em porta a pedir esmolas, vestido com um habito grotesco e miserável. Um frade sem companheiro, sem lar, sem amor, sem patria na terra. Com Sorge, porém, escolheram muitos outros a Francisco, afim de que lhes fosse guia, mormente para a mocidade hodierna. É esta mocidade que sabe que a palavra divina devia voar com azas ligeiras: pois, se a cultura mundial opera com a rapidez dos aeroplanos, então nós não podemos conservar a lentidão de caracões. Se os mestres da cultura perecível correm, não podemos nós, os pioneiros da Igreja, andar de gatinha ou de rasto. É necessário uma cruz volante — o apostolado no serviço da fé; é mister um São João volante — o apostolado no serviço da caridade.

E a juventude hodierna, a forte, vigorosa e fervorosa dos tempos tempestuosos, a juventude de Christo, a victoriosa, para todos os tempos, avança e Christo vencerá; pois, Francisco é guia a Christo, cuja vida é como o firmamento nocturno; quanto mais o contemplamos, tanto mais estrellas descobrimos. E si um dia, apagando Deus a ultima estrellas, vem desmascarar os semblantes humanos, então veremos o rosto da humanidade, veremos o semblante honesto e direito de qualquer homem. Os bons suspiram com Francisco pela vida: “pois, escreverás, frei Leão, para que os sábios leiam e para que em todo o mundo se espalhe: “viver! viver! viver! É bella a vida eterna que Deus nos dará. Mas uma vida de bondade e amor, vivida com felicidade!”...

E nós terminamos com Sorge:

“Aus tiefster Reinheit brennen meine Ziele:

Ich will die Welt auf meine Schultern nehmen

RAMOS, Alberto Guerreiro. O Canto da Rebeldia. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 17, n. 78, p. 452-456, mai. 1937.

POEMAS
de Alberto Guerreiro Ramos

O CANTO DA REBELDIA

O meu canto é o canto da rebeldia
É o canto da afirmação
É o canto da simplicidade e da humildade.
Um homem nasceu dentro de mim.
Um homem quebrou os grilhões que o escravizavam.
Um homem, dentro de mim, quer a plenitude da vida
[que é a vida em Deus.
Um homem nasceu, dentro de mim.
Eu nasci ontem.
E, por isso sou rebelde.
Canto a rebeldia.
A rebeldia é meu clima.
A rebeldia é minha docilidade para com Deus.
Deus me tornou rebelde.
Sim. Deus me inspirou a Santa rebeldia.
A minha linguagem! Vocês não entendem minha lin-
[guagem, meus amigos.
Meus amigos se desconcertam diante de mim.
Eu desconcerto meus amigos.
Meus inimigos, esses, me acham ridículo.
Meus inimigos sorriem de mim.
Mas sou rebelde porque docil.
Sou rebelde porque humilde.
E tenho para meus amigos e inimigos um transbordante amor.
Sou rebelde porque humano.
E meus amigos e inimigos são deshumanos.
São homens honestos, bons funcionários, bons cidadãos.
Respeitam a ordem.
Respeitam a opinião.
São sensatos, os meus amigos e inimigos.
Amam o progresso, a civilização.
Mas eu sou um barbaro.
Deus me tornou barbaro.

Deus me tornou insubmisso.

E protesto contra os bens deste mundo moderno.

Protesto contra os homens que estão mergulhados no esquecimento.

Que estão tiranizados pelo habito e pela rotina.

Que estão tiranizados pela ordem, pela opinião, pela civilização.

Deus...

Os homens falam em Deus, os homens amam a Deus.

Mas Deus na boca dos homens é uma forma que perdeu o conteúdo.

As igrejas estão cheias de homens.

Eu vi os homens rezando.

Mas vi que Deus não vive naqueles homens.

Aqueles homens, nas suas atitudes, são dóceis porque não são rebeldes.

E eu sou rebelde porque docil.

Ser rebelde, neste mundo moderno deshumano e ateu,

é sentir, a toda hora e a todo momento, a presença viva de Deus.

Ser rebelde é ser perseguido pelo tormento de Deus.

Ser rebelde é ser escravo de Deus.

A rebeldia é a submissão dos que acharam Deus.

O canto é um canto novo.

É um canto de alegria espiritual.

É um canto sem rima.

É um canto sem metro.

Um canto que não encanta.

Um canto que comove os homens de boa vontade.

Um canto que só entenderão aqueles que sofrerem

[do desejo de ser puros.

Aqueles que sofrerem do desejo de se sobrepujar.

Aqueles que sentirem, dentro de si, as reservas do eterno.

Aqueles que me reconhecerem como irmão.

Eu não canto para meus amigos e meus inimigos.

Canto para os meus irmãos.

Meu canto é um canto de fraternidade.

Um canto de comunhão.

Um canto de humanidade.

Meu canto é um canto de rebeldia.

Sim.

Não sou docil porque sou rebelde.

Sou rebelde porque sou docil.

LAMENTAÇÕES DE UM MÍSTICO

Eu tenho vergonha de crer.
Tenho o zelo do que os meus amigos pensam de mim.
Deus me tornou ridículo.
Eu sou uma presa de Deus.
Sou um estrangeiro entre meus amigos e inimigos.
Não tenho a coragem do abandono.
Sinto a nostalgia do pecado.
Porque o pecado engendra um mistério.
O pecado engendra uma fascinação.
Em verdade, meu Deus, tu me fizeste infeliz revelan-
[do-me a tua presença em mim.
Tua presença me incomoda.
Tua presença me inquieta.
Estou só.
Em torno a mim reina a incompreensão.
E não te posso amar porque os homens não te amam.
Os homens vivem sem ti.
Não sentem a necessidade da tua graça.
E, por isso, não te quero amar.
Porque amo mais aos homens do que a ti.
Os homens te expulsaram do coração.
Tu não existes, neste mundo.
Este mundo está vazio de tua presença.
E eu estou só meu Deus.
Sozinho.
Sofrendo a incompreensão.
Sofrendo a injustiça que te fazem.
Impossibilitado de amar em teu nome.
Porque os homens não te reconhecem mais.
Os homens não te recebem mais em suas casas.
Uma alegria satânica penetrou nos lares.
E te expulsou de lá.
E eu não te encontro em nenhum lar.
Em nenhum coração.
Em nenhuma parte.
Estou só, meu Deus.
E os homens estão contentes sem ti.
Vivem alegres.
Vivem felizes sem ti.

A musica dos rádios proclama a vitoria dos homens sobre ti.
Sim.

A alegria louca dos rádios proclama a vitoria dos homens.

A alegria deicida dos rádio!

Os rádios te substituiram nos lares.

Os rádios te vaiam nas casas dos homens.

Os homens não te querem.

Estou só, meu Deus.

Entretanto, meu Deus, não me abandones.

Perdoa a minha revolta contra ti.

Tu me fizeste provar uma nova alegria.

Uma alegria boa.

Uma alegria suave.

Uma alegria inesgotável.

Uma alegria eterna.

Uma alegria em que estás presente.

E eu a repartirei entre aqueles que te esperam ainda

Porque muitos homens te esperam,

Como eu te esperava.

Eu repartirei a tua alegria entre os famintos de tua graça.

Entre os famintos de tua luz.

Mas não tardes, meu Deus.

Estou só, meu Deus.

Os homens te expulsaram de suas preocupações.

Eles não contam mais contigo.

Os homens desconfiam de tua proteção.

As ruas estão cheias de homens.

Vê o semblante destes homens.

Vê o olhar destes homens.

Assiste á conversa destes homens.

Não ha lugar para ti.

E si um teu servidor falar em teu nome,

Diante de tais homens.

Eles sorriem de teu servo

E te escarram, novamente, na face.

Por isso eu te peço a coragem de crer.

A coragem da doçura

A coragem do amor

A coragem do abandono

A coragem da mansidão

A coragem da paciência

A coragem da santidade
Neste mundo mau
Neste mundo perverso
Que te esqueceu
Que te abandonou
Deixando os teus servos sozinhos
Sem o consolo da comunhão.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Não. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 81, p. 165-169, ago. 1937.

NÃO

Alberto Guerreiro Ramos

Afirmar-se é arriscar-se. E, ao jovem novo, incumbe o papel de afirmar-se, de comprometer-se no que diz e no que escreve. Quando nós atacamos a moral burguesa, a cultura burguesa, todos os vícios, em suma, da civilização contemporânea estamos bem certos de que provocamos a reação daqueles que representam o que combatemos. Mas nem por isso a ação do intelectual novo deve parar. Por isso mesmo é que devemos continuar a ferir e a visar a civilização moderna, num combate de todos os dias, arriscando-nos, pondo-nos em perigo.

O divórcio entre o dizer e o escrever característico do intelectual burguês é uma covardia, é uma demissão do homem, revela a falência da personalidade. A pessoa é, sobretudo, aventureira. O seu clima é o perigo. Nós vivemos cercados de perigo de todos os lados. E, por isso, temos gosto de viver. Por toda a parte a indignidade humana atesta a sua presença. Mas a decomposição de todos os valores humanos e eternos que se observa neste mundo moderno nós temos de opor uma pureza de atitudes e uma inocência de coração absolutas. Não é, de nenhum modo, desprovido de significação que, sendo este século o mais esquecido de Deus e das verdades eternas, tenha sido ele o mundo que viu um Léon Bloy, exemplo admirável de abnegação de si mesmo, de acordo entre o pensar e o agir, de exaltado amor pela Igreja, que viveu miseravelmente na mais difícil das pobreza e cuja vida ficou, para nós, constituindo uma lição viva de heroicidade, um Péguy, um Rivière, um Psichari. É deles que nos vem a lição do heroísmo.

Sim. Para viver uma vida total, nas condições atuais da civilização, o homem tem de ser um herói. Na rua, na família, em nossas relações com o próximo é necessário o heroísmo ao homem que se quer conservar fiel a seu Deus e a si mesmo. É preciso ter coragem para que subordinemos, em nós, o indivíduo à pessoa.

Precisamente o momento que atravessamos é dos mais trágicos de todos os tempos. Nós somos os últimos abencerragens de um mundo que agoniza. A geração atual é profundamente trabalhada pela inquietude. Nós somos uma geração de monstros. Os erros de um mundo pesam dentro de nós, tornando-nos seres complexos, difíceis, incompreensíveis, incoerentes. Somos uma geração de filhos contra pais, de discípulos contra mestres, de leigos contra clérigos, estamos

contra a moral, contra a família burguesa. Contra todos os valores do mundo contemporâneo estão nossas existências. E só nos pode distinguir esta atitude mais do que nunca inadiável — a revolta espiritual. Isto é, a luta contra a petrificação, a desmoralização dos mitos modernos.

Que tortura enorme trabalha a alma dessas gerações hodiernas! Ao contrario das gerações passadas que eram líricas e despreocupadas, as de hoje são tragicas e se perguntam para que e porque vivem. E a quem se faz tal pergunta só ha duas respostas, dizia Rivière — ou o suicídio ou Deus. Eis porque o mundo moderno é um mundo dividido entre os que se negam anulando-se, afirmando-se no conformismo, na despreocupação dos fins da vida, nos coletivismos facistas ou comunistas, e os que se afirmam achando-se a si mesmos, pela descoberta, em si, da pessoa que é o núcleo onde Deus habita no homem.

Deus reservou para os seus filhos deste século o peor dos martírios: o martírio da irrerealização. Todos nós jovens novos cristãos somos irrerealizados e, ainda mais, certos de que nunca nos realizaremos. Impossibilitadas da comunhão, as existências novas dispersas pelo mundo são das mais tragicas de todos os tempos. Somos irrerealizados porque incompreendidos, chasqueados, ridicularizados. Ninguém pode emprestar uma alma a outrem. O acesso ao mistério da pessoa que cada homem constitue só se obtem atravez da comunhão profunda, espiritual. Por impossibilidade de praticar esta comunhão é que as gerações novas são irrerealizadas, é que, por falta de heroismo, os homens se dissolvem na idolatria do sexo, do gozo material, da posse, do dinheiro, em suma. Acresce a tudo isso o temor que possui todos os homens modernos, o temor do amanhã, o temor da necessidade, da miséria.

Diante destes fantasmas cedem a amizade, a fidelidade, a honra, a propria fé em Deus. Onde, então, buscar as energias para impedir a vitoria do mal? Eu creio que só por um aprofundamento da noção da pessoa. É necessário que cada homem se afirme contra a massa como um **ALGUÉM** com um **DESTINO** a cumprir. É necessário colocar a vida na ordem do trágico e do grave. O mal dos tempos modernos não é mais do que a dissolução do homem nas massas. A vida moderna exige do homem uma atividade artificial. O homem não pode estar sozinho. Porque o seu silencio é invadido pelas vozes que o distraem de si mesmo. O homem não tem tempo para encontrar-se consigo mesmo. Ele é assim tiranizado pelo **ON-DIT**, pelo terrível e mediocrizante **ON**, pelo **DIZEM**. E se determina segundo as palavras de ordem deste **ON** anonimo, sem ter a coragem de comprometer-se, agindo

responsavelmente. No mundo moderno, dada a vitória da quantidade sobre a qualidade, para que o homem viva como pessoa é preciso ser um forte, expor-se contra a onda apavorante do **ON**, é preciso ser um anarquista, trazer a revolução no sangue, criar-se para si o seu próprio mundo, fazer o seu lar, os seus amigos e a si mesmo.

É exatamente por isso que nós não acreditamos em reformas, nós não acreditamos em programas políticos, nós não acreditamos em nenhuma revolução sem que ao princípio de tudo se considere esta condição aviltante em que o homem se acha no mundo moderno. A verdadeira revolução é a que ensina o homem a ser homem, antes de tudo, dando-lhe o nexo moral, o senso do belo, fazendo-o responsável pelos seus atos, tornando-o capaz de ser um alguém opondo-se a outros alguens, procurando realizar-se a **SEU** modo, sentindo-se um ser misterioso, porque original e unico.

É justamente neste esquecimento do mistério que cada homem, em verdade, constitui, que está a razão do desrespeito pelo próximo e da indignidade do homem para com o próximo cada vez mais crescente. O cidadão é um monstro. É uma caricatura da pessoa. O cidadão é o titere que as condições da vida moderna criaram. O seu ideal é ter. É um ideal utilitário. Possuir. Este ideal medíocre inutilizou, tornou desastrosa a vida de quem quer ser, antes de ter. Dificilmente um homem reúne em torno de si outros pelo fato de **SER**. O interesse está na base de tudo, na civilização contemporânea. É por isso que uma angustia enorme reside no fundo destas multidões hodiernas. Uma inquietude dolorosa, uma amargura e intranquilidade imensas as agitam profundamente. As multidões hodiernas procuram alguma coisa, vê-se bem isto. São agitadas. Atormentadas. Elas não são felizes apesar da sua corrida louca atrás do **UTIL**, do **GOZO**, da **VERTIGEM**. O homem moderno é um ser profundamente desgraçado. E quando ele, um dia, sente que o seu dinamismo é vão um grande vazio aparece em sua alma. E é quando só o revolver ou o veneno resolve a questão de um destino irrealizado, violado, pela febre do **TER**. Eu penso que os suicídios que se multiplicam diariamente são causados por esse vazio imenso que o homem moderno encontra dentro de si. Almas vazias, almas medíocres, quem quer que tenha o senso agudo de sua pessoa ha de constatar diante do homem moderno a impossibilidade da **COMUNHÃO**.

É este fato que torna trágicas as existências dos homens pessoais. É por isso que todos os gênios do século XIX foram, como observa Denis de Rougemont, gênios negativos, anarquicos, estiveram contra a ordem: Kirkegaard, Rimbaud, Schopenhauer, Baudelaire, Dos-toiewski, Nietzsche. Eles encarnam a recusa, o grande **NÃO** ao

conformismo. É necessário que digamos **NÃO** a todos os assentimentos do mundo moderno. É preciso assumir uma atitude de destruição e de inconformismo diante da ossificação da vida. É preciso tornar a vida incandescente. Violentar o próximo, primeiro, ensinando-lhe a descobrir-se como pessoa, a dar um sentido á sua vida subtraindo-se do poder dos mitos modernos.

Nada mais urgente do que esta missão "revolucionaria". Nós cristãos nos afirmamos contra todos os facismos, contra o comunismo, contra o liberalismo que preconizam um mesmo reformismo institucional pelo qual na base de toda mudança de civilização está uma mudança de regime e não do homem. Eles todos são conformistas, filhos legítimos da filosofia burguesa, do mundo moderno. Nós nos afirmamos pela revolução personalista radical, inteiramente nova e sem taras que visa levar a revolução dentro do próprio homem para dele partir para a mudança dos aparelhos coletivos destinados a servi-lo. O homem é a medida de tudo.

No principio de tudo está o **VERBO**. E o **VERBO** é Deus. E, por Deus, proclamamos um **NÃO** diante de todas as mentiras erigidas em verdades, que informam a civilização contemporânea.

MORAES, Durval de. Canção da Felicidade. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 82, p. 230-232, set. 1937.

CANÇÃO DA FELICIDADE

Sou como o pobre Verlaine,
O pecador Lélian.
O mundo que me condene,
Tu me perdoas, Mamã.

Cheguei a ti, arrastando,
Senhora, tão grande cruz...
Mas não me viram chorando,
Mãezinha do meu Jesus.

Mendigo das alegrias,
Dos homens não tive amôr.
Agora, Mãe, extasias
O abismado no Senhor.

Os homens, Senhora minha,
Não me deixavam cantar.
Este, aquele ou outro vinha
Minha canção desdenhar.

Deste, o sorriso fingido
Era uma seta mordaz.
Perdôe-te, triste vencido,
Nossa Senhora da Paz.

Asfixiastes meu nome
No silencio mais cruel.
Irmãos, não tenho mais fome.
Como é doce o vosso fel!

Abandonei-vos, amigos;
Longe de vós sou feliz.
Vivo com os santos mendigos
De São Francisco de Assis.

Sou simples e pequenino,

Sem nada ter nem querer:
Clara carícia de sino
Sob um céu do amanhecer.

Poeta de Nossa Senhora,
Meu verso deixo-lhe aos pés.
Sinto às vezes que ela chora
Vendo-lhe o orgulho através.

O orgulho, minha doença,
O meu pecado mortal.
Senhora, dá-me que eu vença
Este inimigo infernal.

Minha Mãe, Virgem Maria,
Aos homens eu perdoei,
Na tua casta alegria
O meu orgulho enterrei.

Mendigos de São Francisco,
Minha canção escutai:
Quando eu me fôr deste aprisco,
Meu triste nome olvidai.

Que eu possa morrer contente,
Por morrer humilde e só...
Misericordiosamente
Amortalhado no pó.

Agora, que sinto em gelo
Meus dedos, meu coração,
Colhe meu ultimo anelo,
Senhora da Conceição.

Do que viveu amando a Cruz e a Lira,
Ninguém lhe guarda o nome desdenhado;
Nem lhe floriu o tumulto a mentira
De um espítáfio em mármore gravado.

Dos desprezos bebendo o amargo vinho,
Unindo a lira e a Cruz no coração,

Morreu sozinho,
Numa sonora e casta solidão.

Durval de Moraes.

Rio de Janeiro, 1936. Ipanema (Junto ao mar)

SCHMIDT, Augusto Frederico. Canto do Misterio do Natal. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 87, p. 50, jan. 1938.

CANTO DO MISTÉRIO DO NATAL

Augusto Frederico Schmidt

Uma voz se levanta derepente,
Voz misteriosa e creadora,
Forma do proprio Espirito infinito
E ante essa voz, que vem do Tempo Eterno
Um mundo já perdido, na distancia
Se liberta de súbito, e aparece
Proximo ao nosso olhar.
Proximo e esplendido
Na sua luminosa suavidade.

E a voz é o proprio pensamento
Tocado pela graça
E a voz é a revelação
Do mundo redimido da miséria.
Do mundo onde não vinga a lei do Tempo.
Mundo em que as flores são eternas
Eternos os seus frutos
E as aguas suas sempre vivas.
Mundo virginal, fecundo e inalterável.

No principio era a Voz que nascia
E com a voz o Puro Pensamento,
E os clarões em que a Suprema Inteligência
Configurava o Destino insondável dos seres.
No principio era a Voz,
Do abismo originaria
E eco de uma outra voz — Filha do Verbo
Ordenador dos ritmos eternos
Fonte da Vida, fonte da Conciencia
Fonte da Salvação e Eternidade.

No principio era a Voz
E a voz surgindo, procurou a Vida

E a vida estava nas Estrelas do Céu
E na Estrella que anunciou aos tímidos pastores
O Incrível Acontecimento.
E a Voz se aproximou das simples coisas
Até onde se extendia a Graça eterna.
E a voz — recebeu os sons e os ruidos
Do Mundo,
Os risos das raparigas nos folguedos,
O balir das ovelhas,
O mugido dos bois pacíficos e ungidos pela bondade rudimentar.
E a voz se uniu e recebeu o canto da pequena cidade
Como o mar recebe no seu seio fundo
As águas confusas e transidas do mundo.

E a Voz era o anúncio da vinda
Do que era o. Equilíbrio e a Salvação
Entre as leis da Morte e Desespero.
E a Voz era o sinal de que o Filho do Homem
Estendera para o futuro do mundo
As mãos e os pés para o castigo infamante.
E a voz, que era a Própria Vida, se transformou em musica!

E vem do fundo misterioso da Noite de Natal,
Do fundo da longa noite lúcida e estranha de Natal
A grande musica.

São sinos que tocam nas brumas invisíveis
São harpas que as azas dos Anjos fazem tremer

São soluços de crianças
São dores gloriosas
São bênçãos paternas cheias de frutos.

E vem do fundo sem termo da Noite de Natal
A musica da transfiguração
E a musica realisa o mistério
O mistério da Contemplação.

A hora é noturna.
O crepúsculo já fugiu ha muito com as suas longas azas
E os braços da noite desceram silenciosamente sobre a terra

Ha uma candeia que o vento ao longe balança.
 Ha uma luz que tremula indecisa nos limites das trevas
 Ha uma luz que resiste aos ventos e que resiste às chuvas

A noite é cheia de Graça!
 A noite é cheia de Harmonia!

Ó! musica do Céu e da terra dai-nos de novo,
 [um instante ainda a contemplação do Acontecimento!
 Dai-nos de novo, não emoção do Milagre
 Não a poesia distante do símbolo
 Não a palida flor da nossa imaginação maravilhada.
 Ó! musica nascida do Natal,
 Dai-nos a Face, a nua e simples Face do Acontecimento.
 Queremos ver tudo como tudo se realizou
 Queremos ver de novo as pobres mãos de Maria
 As pobres mãos brancas e castigadas das lides domesticas
 Mãos maternas e pobres escurecidas pelo frio e o desconforto
 Queremos o olhar indizível do Lirio que o Eterno fecundou e fez
 frutificar.

Ó! Musica, condutora da mão que escreve estas humilimas palavras
 Dai-nos a realidade incomparável
 Dai-nos o choro inocente do Menino
 Dai-nos as desconhecidas fisionomias dos Magos.
 Dai-nos a visão maravilhosa da Estrela indicadora
 Com a sua cauda e o seu brilho.
 Dai-nos de novo, ó! musica, a atmosfera que envolveu
 [os personagens do Acontecimento.

Queremos as pobres e improvisadas cobertas,
 Os abrigos humildes que defenderam do inverno
 O corpo intocado da Esposa do Eterno.
 Queremos os objetos, as coisas mais pobres
 A bilha de agua das viagens asperas,
 As alpercatas de José, do grande e doce José,
 Tão natural e tão heroico na sua confiança e na sua pureza
 Queremos o bafo generoso dos bois que participaram da Hora Divina
 Queremos o que se realizou, nos seus mais ínfimos detalhes.
 Queremos a própria indetentidade de um viajante noturno

Que atravessou ingenuamente Belem adormecida
 Que passou arrastando o bordão nas estradas
 Em frente aos portais do estábulo
 Na hora em que se encarnava o Unigénito
 O Filho do Deus dos Desertos; do Deus Ordenador
 [do Caos e iluminador dos Espaços.

A realidade do Natal, nós te pedimos ó! musica do Cristo Menino
 A realidade nua, nós te pedimos para iluminar este mundo escuro
 Ó! momento do Milagre de Amor e do Sacrifício de Deus!
 A realidade do instante em que o Acontecimento se
 [verificou, nós te pedimos
 Para que a Alegria e a Esperança de novo
 Renovem o ar irrespirável que as nossas gerações hoje recebem
 As nossas gerações distanciadas do Natal, como se tivessem chegado
 Nas horas confusas do Velho Mundo, do Mundo sem
 [redenção ainda preso ao pecado original como a terra às leis do Sol.

Natal! Natal!
 Do fundo da Noite Primeira do Cristo — chega a Poesia redentora.
 E do fundo do Tempo, que a estranha Presença libertou da Morte
 Nos vem, ampla e profunda, a musica perpetuadora.
 E com a musica a cena — distante e intata.

Vamos ouvir e vamos olhar o povo de Israel, um instante
 O inquieto e ansioso povo Escolhido, escolhido para
 [o Sofrimento e para a Gloria.
 Vamos ouvir e vamos olhar o povo incomparável
 De onde nasceu a Negação e a Blasfémia.
 Vamos ouvir e vamos olhar o Povo Escolhido
 O povo que não quiz o Deus que os outros povos re-
 [conheceram e adoraram.
 Vamos contemplar a imensa e triste arvore de David
 Cheia de frutos estranhos, mas curvada para a morte.
 A arvore enorme mas habitada pelas desgraças
 Com as suas longas raizes bebendo os venenos igno-
 [rados de um rio subterrâneo e sem nome.
 Vamos contemplar, a Face do Povo Judeu
 E as fisionomias morenas e tragicas dos seus filhos
 Vamos verificar a miséria da raça perseguida
 Na hora em que Deus a visitou na Pessoa do seu Filho,

Do Cristo, concebido sem pecado de Maria.
 Vamos olhar e vamos sentir a desgraça de Israel
 Na hora ultima, no instante da escravidão
 Quando o jugo estrangeiro já não provocava mais revoltas
 E o Messias era uma esperança inútil e sem desejo.
 Vamos olhar os Filhos da Raça Eleita
 Ultimas espigas, espigas abandonadas que Ruth não
 [recolheria da seára de Booz,
 Sinais apenas do grande trigal humano,
 Da Raça que sofreu o Amor de Deus em toda a sua violência
 E que Deus premiou fazendo-se dessa mesma Raça
 Dessa Raça triste e que habita no erro ainda hoje
 E até o momento, em que a Misericórdia imperativa o consentir.

Natal! Os sinos romanos, somente muito depois traduziriam
 A tua incrível poesia para o nosso entendimento!
 Natal! Ó! sinos do futuro, tão silenciosos ainda!
 Eu vos ouço vibrar, sobre a pobreza do Presepio.
 Ó! sinos da Roma Vencida, sinos ainda invizíveis.
 Sinos em torres de Igrejas não construídas
 Eu vos ouço, sonoros, cantando e abençoando
 A pobre noite de Belem
 A humilde noite de Belem.
 A nua e tocante cena do nascimento do Filho dos viajantes sem pouso.
 Sinos de ouro, sinos de bronze, velhos sinos
 Sinos que iluminais as noites dos séculos
 Sinos que desceis limpídeos aos corações poluídos e sombrios
 Sinos da Igreja invencível
 Eu vos estou ouvindo, vibrantes dentro da noite gloriosa
 Em que as formas humanas, as pobres formas humanas,
 As pobres formas de um menino frágil contiveram o proprio
 Verbo que era levado sobre as águas nos dias primeiros.

Não direi, não conseguirei jamais dizer, com as minhas palavras
 Como desejaria ardentemente, o Acontecimento do Natal.
 Para falar dele, somente as simples expressões
 As simples expressões de Marcos, de Mateus e de Lucas, são próprias
 E nem João, porque, o proprio João era o Fogo, e o Espirito Puro.
 E os outros, apenas, narradores da verdade, naturais e diretos
 Assim, não conseguirei jamais falar do lar improvisado de José
 E da sua pobreza completa.

Porque o Milagre, a consciencia e o conhecimento do Milagre
 Alvorçam a minha imaginação e a conduzem para o delírio.
 Ao desejo de evocar o Natal no seu quadro domestico
 Sinto o tumulto, a grandiosidade, a sonoridade e o
 [clarão do Mistério magnifico.

E os olhos cheios de susto
 Vêm os pastores acordados pelos Anjos
 E vêm Herodes pedindo aos Magos a confirmação e o sinal do Messias.
 E vêm nos céus da humilima Belem,
 O Espirito Santo.

Cristo nasceu! Nasceu o Messias, o Esperado e o Prometido
 Na hora da perseguição, na hora da humilhação da Raça,
 Na hora da hipocrisia, na hora de Pilatos, na hora
 [da estupidez e da covardia, quando o Reino de
 [Israel era uma sombra distante e impossível.
 Na hora vil, entre todas as horas do povo judeu.
 Na hora da adulação ao terrível Senhor do Império.
 Na hora da frouxidão e da sombra.
 Na hora da ultima queda, da descida ao chão de um
 [povo que foi o escolhido; de um povo que teve
 [um dia Moisés como condutor.
 De um povo que teve Salomão e David.
 De um povo que inspirou a poesia oleosa e trigueira
 [do Cântico dos Cântico
 Com a sua Rosa Vermelha, e os seus ciprestes balançados pelos ventos
 Foi, pois, na hora em que Judá se prostrava diante dos pés do César
 Na hora, em que a poeira descera soBre a antiga nobresa
 Sobre a raça ativa e dilacerada.
 Foi na hora da Morte
 Que o Menino chorou pela primeira vez com o seu
 [pequeno corpo castigado pelo frio deste mundo
 E então, Roma foi vencida
 E o sinal da Cruz surgiu diante das tropas guerreiras
 E Roma, placida e solida como um pomar na primavera,
 E Roma madura no seu espirito
 E harmoniosa nas suas formas, e a grande Roma que
 [deu em Virgílio a medida, da sua harmonia e da sua clara
 [maturidade.
 E Roma, a Fecunda, campo de trigo sob os azues céus abertos,
 E Roma, a solida, somente se prolongou na eternidade

[com a sua influencia decisiva e renovadora
 E adquiriu as substancias indispensáveis á vida, no
 [mundo que ia nascer e que é o nosso mundo
 Isto só porque recebeu e guardou as palavras, a mas-
 [cara piedosa e magnifica e o sangue
 Do Menino, que nasceu em Belem!

Natal! Natal! Natal!...
 Cantai Anjos a Gloria do Natal
 Cantai vozes em coro o Menino transido
 Cantai estrelas nos céus noturnos
 Cantai corações, em que a esperança revive e sempre se renova.

Cantai, ó! almas ainda intocadas
 Cantai, vozes maternas, vozes fecundas e enternecidas
 [das criaturas que transmitiram a Creação.
 E repetiram o sacrifício de Maria.
 Cantai, santos e pobres,
 Cantai para acordar o mundo
 Cantai para lembrar ao mundo o Acontecimento
 Cantai, dentro da funda Noite, para defender a inocência
 Cantai sobre os campos de batalha,
 Sobre os odios e as divisões destes tempos
 Cantai para que se avivem e inquietem as memórias.
 Cantai em defesa das crianças que estão nascendo nesta hora,
 Em todas as partes do mundo.

Que a mensagem de Natal seja, nesta hora amarga,
 Que a poesia de Natal seja neste instante de agonia e de tristeza
 Transmitida com um heroismo até aqui não conhecido.
 Que a mensagem de Natal, que a musica do Nasci-
 [mento redentor chegue até onde domina o si-
 [lencio áspero dos Estados dos novos Césares
 Que a mensagem do Natal chegue até onde o Cristo é negado á infancia.
 Até onde a Face do Cristo é escondida ás crianças,
 Ás crianças que O procuram, no entanto, sem saber
 [siquier que O procuram
 E que reconheceriam facilmente se O encontrassem,
 Porque se sentiriam compreendidas e amparadas
 Com a simples ação da sua presença incomparável.

Natal! Natal!

Passos perdidos na neve

Passos nas matas, nas cidades, nos campos em flor.

Sinos cantando o Natal

O Natal dos desherdados

O Natal dos solitários

O Natal dos que estão lutando nas trincheiras

O Natal dos que não aprenderam o nome do Cristo

O Natal dos que não têm esperanças

O Natal de todos os filhos destes tempos inquietos

O Natal sem bênçãos e o Natal sem alegrias

O Natal humílico, e, o Natal da Hora da Agonia.

Descei — ó! poesia impossível e intraduzível do Natal

Sobre a avidez e a insensibilidade desta hora incerta

Descei, ó! imagem nua do Cristo recém-vindo do ventre imaculado

Descei, ó! espírito puríssimo do Natal,

Descei, sobre os nossos corações e sobre as nossas tristes cabeças

Descei como o sol quando desce sobre a terra

Descei para dar-nos o Coração do Cristo, o Coração

[acolhedor e Insostituível do Cristo

Sem o qual o Mundo é escuro e não tem sentido

Sem o qual a vida é a própria Morte

Sem o qual não ha esperança, nem alegria. Amem.

ANTUÑA, Dimas. De Cruce. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 96, p. 95, jul. 1938.

DE CRUCE

(Vanidad del conocimiento al que no siga ignorância)

1

El saber ocupa lugar y agrava el corazón:
pide conocimiento que te coduzca a la ignorância.
 Bueno es el peso del día
 para llegar a la noche.

¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo
 si gana una cárcel?
¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo
 si pierde la cruz?

Aun la Filosofía (eso que llaman ellos la Filosofía)
 es una esclava, entre otras.
Sólo la cruz es libre:
 y así pues hermanos, nosotros,
no somos hijos de la esclava sino de la libre!

2

Se desvaneció el antiguo error:
 quedó cancelado el pacto con la muerte.
La cruz desató los siete sellos
 como se desataron los ríos en el paraíso.

Ah, no me des conocimiento
 que me quite esta ignorância:
ni razón, ni prudência,
 que me impida ser loco.

Bueno, Señor, bueno es el peso del día
 para afrontar esta noche:
que vé todas las cosas según salen del Verbo
 y las atrae la Cruz.

MENDES, Murilo. Na comunhão dos Santos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 97, p. 592-595, dez. 1938.

NA COMUNHÃO DOS SANTOS
MURILO MENDES

A queixa da creatura atravessa as nebulosas, vara o infinito
E comove finalmente o coração de Deus.
Eis que vejo descer sobre a terra o Espirito Paraclito,
O Consolador que estende a sombra enorme sobre todos.
Ele desce em inspirações da Graça, em atos de ternura, em boletins,
Desce em gestos obscuros de sacrifício, em votos de renuncia,
Desce em livros, em poemas, em orações,
Desce em sinais sensíveis que ligam o céu e a terra,
Desce em films, em encíclicas, em sinfonias,
Desce nas assembleias publicas e nas vidas individuais,
Desce na paz dos claustros e no ruido das trincheiras,
Desce circular mente sobre os quatro cantos do universo,
Relembrando aos homens tudo o que o Senhor ensinava.

Manifesta-se de novo a nossa eterna vocação
Para atingir tua essencia, ó Principio criador!
Todas as doutrinas, todas as teorias, todos os anseios desviados
Retornam á tua imutável verdade e unidade.
Teu Altar é o centro para o qual convergem as verdades mutiladas
Que apenas restauras e restitues á plenitude da vida
Pela Transubstanciação independente da ciência e dos laboratorios!
Que adianta á alma do homem saber a distancia entre Júpiter e Saturno?
Só tua vida, Tua Historia, Teus Atos e Tuas Palavras, são essenciais!

Vejo Teus filhos se abraçarem em torno do teu Altar,
Reconhecendo-se outra vez irmãos
Em virtude da Tua paternidade pela qual se amplia a
[conciencia do mundo.

Vejo a imensa Comunhão dos Santos
Unindo o que estava separado, salvando o que estava perdido.
Vejo e ouço a Juventude Operaria Católica
Depondo a Teus pés os instrumentos de trabalho
E cantando em cântico: “Operários de todos os paises,
Unamo-nos no amor do Cristo Operário, no Seu e no nosso trabalho.”

Vejo os homens do mar ligados pela amizade do Cristo marítimo
 Vejo os camponeses se abraçando diante dos vitrais
 Que descrevem Teus raids como eles através dos campos.
 Vejo as crianças dando-se as mãos em torno do Cristo menino.
 Vejo as mulheres elevadas e glorificadas no seu amor,
 Até a consumação dos séculos, pela Tua palavra.
 Vejo o pecador libertado pela Tua Palavra.
 Vejo o sábio, o professor o estudante, o jornalista.
 Vejo o lixeiro, o chauffeur, o juncionario publico, o aviador,
 Vejo homens de todas as raças, de todos os credos, de
 [todas as profissões,
 Que de novo Te descobrem e se sentem justificados.

Vejo o barbaro Oriente afundando sob o necessário bombardeio
 Preparar um espaço novo para Tua Cruz redentora.
 Vejo os padres rotundos da Espanha sonolenta e feudal
 cederem lugar aos padres magríssimos que sobem de es-
 [tola vermelha para a Igreja triunfante!
 vejo os ditadores vestidos de aço
 Sem geito diante de um santo sutil e desarmado,
 vejo a U. R. S. S. farta de racionalização e cientificismo
 Mandar para o museu o busto de Lenine,
 Restituída enfim á Cristandade — a U. R. S. S.
 [apresentada a si mesma!
 Ouço o estrepito formidavel de arranha — céus, de bancos e de Bolsas
 Tombando na America, preparando material, para as
 [casas de silencio e de meditação
 Vejo os chefes das Igrejas Luterana, Anglicana e Ortodoxa
 Se inclinarem diante do trono de Teu vigario, clamando
 [TU ES PETRUS
 Vejo os judeus se convertendo, Te despregando da Cruz
 [para que de novo circules entre os homens.

Os filhos dos burgueses serão católicos.
 Os netos dos comunistas serão católicos.
 Os bisnetos dos ateus serão católicos.
 Voltará o amor ao coração de todos.
 A virgem será outra vez virgem, a esposa será esposa,
 [a mãe será mãe.
 O homem será humanizado pela Tua Humanidade e
 [divinizado pela Tua Duvindade

A imensa Comunhão dos Santos impregnou de seu mistério as ruas,
As casas, as igrejas, as fabricas, os navios, os cinemas,
As escolas, os campos, os quartéis, os aviões,
O Espírito de Deus abraça o mundo de uma ponta a outra
O Poeta e a Musa comparecem diante da humanidade consolada
E cantam em companhia de todos o hino supra-nacional:

CREIO EM DEUS PAI TODO PODEROSO — CRIADOR DO CEU E
DA TERRA E DE TODAS AS COISAS VISÍVEIS E INVISÍVEIS —
CREIO EM JESUS — CRISTO UM SÓ SEU FILHO NOSSO
SENHOR — O QUAL FOI CONCEBIDO POR OBRA E GRAÇA DO
ESPIRITO SANTO — NASCEU DE MARIA VIRGEM — PADECEU
SOB O PODER DE PONCIUS PILATUS — FOI CRUCIFICADO
MORTO E SEPULTADO — DESCEU AOS INFERNOS — AO
TERCEIRO DIA RESURGIU DOS MORTOS SUBIU AO CEU —
ESTÁ SENTADO À MÃO DIREITA DE DEUS PAI TODO
PODEROSO, DE ONDE HA DE VIR A JULGAR OS VIVOS E OS
MORTOS — CREIO NO ESPIRITO SANTO — A SANTA IGREJA
CATÓLICA, A COMUNHÃO DOS SANTOS — A REMISSÃO DOS
PECADOS — A RESSURREIÇÃO DA CARNE — A VIDA ETERNA
— AMEN.

PRADO, Nelson de Almeida. Pentecostes. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 102, p. 432-439, mai. 1939.

PENTECOSTES

NELSON DE ALMEIDA PRADO

O mundo moderno, antropocêntrico, perdeu a consciência do vida do Mistério. Extremamente racionalista, mede tudo pelas dimensões de suas próprias forças. O próprio crescimento espiritual é considerado uma ação do homem sobre si mesmo — um retiro na interioridade e na reflexão de suas fraquezas e misérias. A graça existe como objeto de consideração teórica sem que seja levada em grande conta na ordem prática. Era consequência lógica que um mundo assim se afastasse, ao menos na consciência, da vida misteriosa da Igreja, da qual somos participantes e fóra da qual não há salvação. O ano litúrgico, que nos faz reviver os mistérios da nossa adoção divina, não ocupa a atenção dos homens e, o que é mais triste, a da maioria dos fiéis. Êstes mesmos vivem, em grande parte, ao lado da Igreja, mergulhados nas suas devoções particulares.

Nesse ambiente, que é o comum, era natural que as grandes festas da Igreja, e as de conteúdo mais forte, ficassem um pouco esquecidas. Resistiram ao abandono aquelas em que a nossa gente encontrou qualquer coisa que tocasse a sentimentalidade: Natal, por causa da figura do Recém-Nascido, em geral apresentado no ambiente falso e edulcorado dos “presépios”; a Semana Santa pelo seu lado tocante, que vem da notícia histórica da morte do Deus-Homem; e as festas de alguns santos, em geral festas populares quase sem cunho religioso, como são as comemorações de S. João, Santo Antônio, S. Pedro e São Paulo, etc. As outras festas, aquelas em que o grande sentido místico não teve uma realização histórica tão emocionante, foram mais ou menos esquecidas. Assim, a Epifania do Senhor, continuação do Natal; assim, a festa de Páscoa, festa máxima da Igreja, e assim devia ser, por força, a festa de Pentecostes, o dia da vinda a nós do Doador de tôdas as graças, a festa do Espírito Santo.

E o homem moderno precisa, antes de tudo, crêr no Espírito Santo e na graça que Êle comunica. Se assim fizesse teria remediado a maior de suas deficiências, desde que essa fé não fôsse apenas uma convicção intelectual que não se levaria em conta na ordem prática, mas fôsse uma fé viva repercutindo em tôdas as atividades.

A face da terra seria sempre renovada porque o Espírito é o Renovador por excelência. É o grande distribuidor de Vida. É o Criador e vivificador de tôdas as coisas. A Igreja quando clama pela vinda do Espírito Criador (“veni Creator Spiritus”) não o faz sem razão. A criação não é obra de uma necessidade íntima da Santíssima Trindade, nem somente um ato da Inteligência e Vontade Divinas, mas sobretudo um ato da “Bondade” um fruto da superabundância do “Amor”. E o Espírito é o Amor que une o Pai e o Filho, na comunicação plena e total das Pessoas Divinas, que constitui o Mistério da vida íntima da Santíssima Trindade.

Essa realidade que encontramos expressa no livro do Gênesis, — “O Espírito de Deus pairou sobre as águas”, — tem atualidade em cada momento da nossa vida. Diariamente a Igreja na hora Terça pede a vinda do Espírito Criador, e, numa época do ano litúrgico, — na festa de Pentecostes, — vivemos mais intensamente essa descida do Espírito em nós — “*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*”. Isso para nós Cristãos que vivemos na Igreja é uma realidade concreta e objetiva, embora sob a forma mística. Tem portanto sentido prático, com aplicação em todos os setores da nossa vida: em nossa vida de Ação Católica, onde participamos do apostolado do sacerdócio e somos num certo grau portadores da graça, em nosso setor de trabalho profissional, onde exercitamos nossa função de membros do Corpo Místico do Cristo, integrados na Ordem externa que vem de Deus. Assim sendo, nada mais útil a nós, que vivemos tão descuidados com os Mistérios que a Igreja vive e revive continuamente, que relembrar o sentido daquilo que Ela celebra neste momento — a Vinda do Espírito.

A vinda do Espírito Santo, — a festa de Pentecostes — é o coroamento final da Páscoa do Senhor que a Igreja celebra cinquenta dias antes. A Páscoa é o ponto culminante do ano eclesial, é a vitória definitiva do Cristo, que, na ressurreição, triunfa sobre a morte e o pecado. Com o Cristo, nós também morremos e ressuscitamos. Renascemos para a vida eterna. “Se já ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas que são do alto, onde o Cristo está sentado à direita de Deus. Afeiçoai-vos às coisas do céu e não às da terra. Porque estais mortos e a vossa vida está oculta com Cristo, em Deus. Quando o Cristo, que é vossa vida, aparecer, então aparecereis com Ele, na glória”. (Epístola do Sábado de Aleluia). Assim renascemos com Cristo para a vida nova, a vida de filhos de Deus e de comunhão com o Santo. Já vivemos na eternidade, embora essa vida eterna seja um mistério, uma “vita abscondita”.

A pesar do gérmen da eternidade, somos como crianças recém-nascidas — “Quasi modo geniti infantes”, — e como tais precisamos a nutrição do leite espiritual para crescermos para a salvação — “ut in eo crescatis in salutem”.

Êsse crescimento vamos realizando, místicamente, na Igreja nos cinquenta dias que seguem o domingo de Páscoa, de maneira mais profunda que a que deixa ver a notícia histórica do que se passou há 1900 anos, após a Ressurreição do Senhor.

A Ascensão é a festa da maturidade. Na vigília dêsse dia a Igreja relembra a prece de Cristo, na hora em que sua missão estava cumprida: “Pai, a hora é chegada, glorifica teu Filho para que teu Filho Te glorifique. Deste-lhe poder sôbre tôda a carne, para que, a todos que lhe confiaste, desse a vida eterna. Ora a vida eterna é que êles Te conheçam, o único Deus verdadeiro, e Aquele que enviaste, Jesus Cristo. Eu te glorifiquei sôbre a terra; completei a obra que me deste a fazer. E agora glorifica-me, Pai, contigo mesmo, com aquela glória que eu tinha em ti, antes que houvesse o mundo. Eram teus, tu me deste e êles guardaram a tua palavra. Agora êles sabem que vem de ti tudo que me deste; porque lhes dei as palavras que tu me deste; porque lhes dei as palavras que tu me deras, e aceitaram-nas e em verdade conheceram que saí de ti e creram que tu me enviaste. É por êles que rogo. Não pelo mundo, mas pelos que me deste, porque são teus. Tudo que é meu é teu, tudo que é teu é meu; e neles é que sou glorificado. Já não fico no mundo — êles, porém ficam no mundo — porque vou ter contigo” (Vigília da Ascensão). A narração histórica relembra o Cristo na coroação final de sua obra, na hora em que devia voltar ao Pai, para, com Êle, ser glorificado. Místicamente, nós, membros do Corpo (Místico) do Cristo, revivemos a sua ascensão gloriosa. Porque na sua Ascensão Cristo levou até à direita do Pai a humanidade resgatada: “Ascendens in altum captivam duxit captivitatem”. (Epíst. Vig. Ascensão).

A vida de cada um de nós, portanto, se eleva com o Cristo a uma maior integração na vida da Eternidade. É cheios de razão que nós alegamos com a Igreja nesse dia glorioso: “jubilate Deo in voce exultationis”.

Entretanto, o plano da nossa adoção divina não estava terminado. “É útil a vós que eu me vá, porque se não fôr, o Consolador não virá a vós”. A Obra do Cristo na terra terminada, a Vinda do Espírito Santo, do Espírito Consolador é o seu coroamento. É a continuação através dos séculos sem fim da comunicação da graça à humanidade, a permanência da vida divina em nós: “Non vos relinquam orphanos”. Com Pentecostes fica concluído o restabelecimento da filiação Divina para a

humanidade, com a intervenção das três Pessoas Divinas. Do Pai veio a iniciativa, enviando o Filho e o Espírito Santo. O Filho realizou a Redenção, o Espírito a santificação.

Portanto a festa de Pentecostes é o seguimento normal da Ascensão não só na realização histórica mas na continuação mística na Igreja. A oitava da Ascensão é toda orientada no sentido da vinda do Espírito. De novo a Igreja toma a atitude de expectativa. Nascido nas águas do Batismo, nutrido na Carne e no Sangue do Cristo, o Cristão espera a Confirmação no Espírito que o marcará com o Sinal da perfeição, comunicando as graças da idade madura.

Essa mesma ideologia tem o domingo depois da oitava da Ascensão e a Vigília de Pentecostes. Prepara-se o cristão para receber o Espírito vivificador que o tornará um membro vivo do Corpo Misterioso do Cristo. Então ele não será mais apenas o Redimido pelo Sangue mas um participante mais íntimo na vida do Corpo, da Igreja. “Pelo Batismo tornamo-nos capazes para o que concerne a nossa própria salvação, enquanto vivemos cada um por nós mesmos; na confirmação somos armados para o combate espiritual contra os inimigos da fé. Esta diferença aparece, aliás, nitidamente na conduta dos apóstolos: antes de receber o Espírito Santo, eles permanecem no Cenáculo, — perseverantes na oração, — mas mais tarde, saem daí sem medo e proclamam publicamente a fé cristã mesmo em face dos adversários”. (Santo Tomaz).

A plenitude da vida cristã, que viveram os apóstolos no Cenáculo, quando sobre eles desceu o Espírito Vivificador, nós a vivemos agora, tão intensamente, no nosso crisma, renovado cada ano no dia de Pentecostes.

Como eles seremos edificadores do Corpo do Cristo, e como tais, “soldados”, “mártires”, e “sacerdotes”.

“Soldados” para defender o Corpo Místico do Cristo das agressões externas que veem do mundo. Mas soldados como quer S. Paulo: “Sede fortes no Senhor, por sua poderosa virtude. Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demônio. Porque a nossa luta não é contra a carne e o sangue, mas contra os principados e as potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra os inimigos malignos nas alturas. Por isso revesti-vos da armadura de Deus, para que no dia mau possais resistir e manter-vos inabaláveis em tudo. Estai, pois, alerta, cingidos da verdade, cobertos da couraça da justiça, os pés calçados, prontos para anunciar a boa nova da paz. Por cima de tudo, abraçai o escudo da fé, com que possais extinguir os projéteis ígneos do maligno. Lançai mão do capacete da salvação e

do gládio do espírito, quer dizer, a palavra de Deus. Com muitas preces e súplicas pedi sem cessar em espírito; e vigiai com perseverança e rogai por todos os santos”. (Ef. 6, 10-19). Dessa maneira armados com a Fortaleza que vem do Espírito seremos, na verdade, soldados firmes para combater, “combater o bom combate”.

Ao lado disso seremos “testemunhas” vivas do Cristo, e, no sentido mais largo da palavra, o sentido etimológico, “mártires”. Mártir é o confessor do Cristo que não tem reservas, que irá até o testemunho do sangue se fôr preciso. Nesse sentido todos os cristãos são mártires. Não pela própria fôrça e coragem, mas pela fôrça e coragem que comunica o Espírito. Assim como S. Pedro que por três vezes seguidas havia negado o Mestre se tornou na Graça seu testemunho até o Sangue, nós também teremos a nossa fragilidade e covardia transformados em energia e coragem pelos mesmos dons do Espírito Santo.

Finalmente seremos “Sacerdotes”, isto é, participantes, num certo grau, do sacerdócio único e universal do Cristo. Cristo é o único mediador entre Deus e o Homem. Foi Êle “qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Mario Virgine et homo factus est”. Foi Êle, portanto, o enviado do Pai para restabelecer a filiação divina que havíamos perdido pelo pecado. Como enviado do Pai, enviou outros em seu nome: “Como meu Pai me envia, eu vos envio a vós”. Os primeiros enviados foram os apóstolos e seus sucessores, que formam a hierarquia da Igreja com a vocação nobilíssima de dispensadores dos Mistério Divinos. Menos intensamente a generalidade dos cristãos recebe, na confirmação, o chamado para participar, a seu modo, do sacerdócio hierárquico. É o que positivam as palavras de S. Pedro: “Sois uma raça eleita, um sacerdócio real, um povo santo”.

Na expectativa da realização dêsse triunfo pleno e absoluto vivem a Igreja e os Cristãos até à Vigília de Pentecostes. Essa espera termina aí passando a ser uma realidade no dia seguinte: “*Spiritus Domini replevit orbem terrarum*”. A descida histórica no Cenáculo repete-se místicamente nesse dia. Para nos dar idéia do que se opera em nós, sob o véu do mistério, a Igreja nos faz ler a narração dos atos dos apóstolos: “Quando se completaram os dias de Pentecostes, estavam todos os discípulos reunidos no mesmo lugar. De repente veio do céu um ruído, como o vento que soprava impetuoso, e encheu tôda a casa, onde estavam sentados. E apareceram-lhes destacadas línguas como de fogo, que pousaram sôbre cada um dêles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar várias línguas, conforme o Espírito os

impelia a se exprimirem...”. Hoje, na Igreja, “êste milagre se renova e mesmo se realiza de maneira mais completa que então”. (Pius Parsch).

O Espírito do Senhor enche o universo. Purifica o que tinha macula (“lava quod est sordidum”); aquece o que não tinha calor (“fove quod est frigidum”). O Doador das Graças une os homens na Caridade como os havia unido no Cenáculo pelo dom das línguas. Derrama, enfim, no transbordamento do seu Amor, sôbre os que mantiveram a fidelidade, as riquezas dos seus dons sagrados: “*Spiritum timoris Domini*”. O Espírito Criador renova a face da terra com a superabundância da sua graça. Surge, daí, o Homem Novo, cujo sinal de distinção é a Caridade. Uma raça diferente, “vejam como êles se amam”. “*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per inhabitantem Spiritum ejus in nobis*”. Sem Ela o coração humano seria pobre e vazio. Nossa vida não seria Vida. Nosso trabalho seria ineficaz e estéril. Porque, como comenta Karl Adam: “Nem as altas especulações dos teólogos, nem a ciência no interior da Igreja teem êste poder, porque “se eu falasse a língua dos homens e dos anjos; mas sem ter a caridade, seria como o metal que soa e a campainha que tine”. As visões ou os êxtases igualmente não tem êste poder, porque “ainda que tivesse o dom da profecia e conhecesse todos os mistérios e tudo que é possível saber, sem a caridade, nada seria”. Mesmos que possuísse o ardor de uma fê robusta, manifestada brilhantemente no decorrer das reuniões católicas ou de cerimônias grandiosas; mesmo “uma fê de arrastar montanhas nada seria, sem a caridade”. Não ainda aquilo que uma apreciação superficial fãcilmente chamaria de “caridade”, isto, é, o dom de si nas obras de caridade, mesmo heróicas. “Porque ainda que fizesse esmola de todos os meus bens, entregasse meu corpo às chamas, — sem a caridade — de nada valeria”. (Vide I Cor. XIII).

Tôdas as associações, uniões e obras que visem o bem público, por vastas e poderosas que sejam, perdem tôda a sua fôrça se o único necessário, a indispensável chama do fogo de Pentecostes, a chama de uma caridade pura e forte para os homens, estiver extinta.

“A caridade é paciente, a caridade é boa, ela não é invejosa. A caridade não é orgulhosa, nem enfiada. Não é indecorosa, não se irrita, nem guarda rancor. Não folga com a injustiça, mas alegra-se com a verdade. Tudo perdoa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta” (I Cor XIII — 4). O Fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, paciência, mansidão, bondade, fidelidade, temperança” (Gal. V — 22).

“Como o campo do Senhor seria belo, como seria atraente, como seríamos felizes nele se todos os ramos da vinha trouxessem o nobre fruto do Espírito! Se todos os que procuram a nossa Igreja não tivessem

que sofrer sôbre livros e manuscritos, mas apenas perguntar: Onde estão os homens novos? Os homens da Caridade!”

“Vinde, Santo Espírito, enchei os corações dos vossos fiéis e acendei neles o fogo do vosso amor”.

PASSOS, Jacinta. Oferenda. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v.22, n. 104, p. 57, jul. 1939.

OFERENDA
JACINTHA PASSOS

Senhor,
eu quis fazer de minha vida,
meu mais belo poema em teu louvor.
A minha obra mais pura de beleza,
concebida
num claro instante de emoção,
pela minha inteligência,
— o dom mais alto que de Ti me veio,
a gloria de pensar

Renuncio, Senhor, alegremente,
à alegria de criar
com minhas próprias mãos, o meu destino.
Quero apenas viver minha vida.
Quero ser a tua obra,
humildemente,
simplesmente,
como as coisas simples são.
Quero viver em mim teu pensamento,
a idéia que existia em tua mente eterna
e que quiseste realizar no tempo,
no momento sagrado,
em que o amor de meus pais me concebeu.
Eu quero ser nas tuas mãos divinas,
a argila flexível,
que aos toques do trabalho creador
se deixa modelar.
Quero que em mim Tu realizes, pura,
integral,
perfeita,
a tua obra, Senhor.

BARBOSA, Lauro. O reino de Deus. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 105, p. 169-171, ago. 1939.

O REINO DE DEUS
LAURO BARBOSA

Varredor que varres a rua,
Tu varres o Reino de Deus.

— Não foi nesta rua que o Cristo,
Sangrando, passou?

Varredor que varres a rua.
Tu varres o Reino de Deus.

Nesta rua o Cristo passa diariamente
Naqueles que teem parte com Ele,
Que comeram da sua carne
E beberam do seu sangue.

Varredor que varres a rua,
Tu varres o Reino de Deus.

O Reino de Deus se aproxima,
O Reino Total.
Não mais haverá a tristeza do exílio.
A Terra Prometida virá de repente,
De árvores vergadas ao peso dos frutos.
De leite e de mel correndo nas ruas.

Virá — ò varredor — a multidão dos quatro cantos da terra,
Do oriente e do ocidente,
Do norte e do sul.
(Pois se as coisas passarão, as Palavras não passam,
E haverá um só rebanho e um só Pastor).

É preciso que esteja a praça bem limpa, ó varredor,
Quando sôar o chamado do grande Rei.
Que com os Doze vai julgar as tribus de Israel.

As árvores se desfolharão num tapete macio.

As luzes se apagarão causando pânico,
Mas o céu desabará numa chuva de estrelas,
Ferindo a escuridão das pupilas humanas.

Cairá, como os ídolos do Egito, a estátua da mulher nua,
Que oferece o seu corpo aos homens que passam,
Mas tem a cabeça de ouro e os pés de barro.

Púrpura e ouro cobrirão o pedestal em que ela estava,
De joelhos, num culto pagão.
Sobre ele se assentará o grande Rei —
Que repousa os seus pés no peito do Anti-Cristo,
Prometido escabelo —
E assistirá, terrível, o desfile dos homens.

Uns virão curvados sob o peso do ouro.
Mal poderão se aproximar do Rei.
Mas, os que não trazem bolsa e nem bordão,
Poderão tocar-lhe a orla da túnica,
Com as mãos vazias e limpas.

O Cristo passará, em meio à multidão, uma linha divisória,
Definitiva e irrevogável,
Nítida como a sombra que o sol forte produz,
De encontro à palmeira do oriente.

À direita estarão os benditos de seu Pai,
Que o deixaram nú no Calvário,
Que lhe deram vinagre quando tinha sede,
Mas aprenderam a amá-lo na figura do Pobre.

Enquanto à esquerda se ouvirem choros e ranger de dentes,
Uivos e imprecações,
A direita exultará de alegria,
Subindo pela escada de Jacob,
Agitando nas mãos os ramos verdes.

Com as suas chagas cicatrizadas, o Cristo irá à frente,
Seguido da Virgem e dos Apóstolos,
Dos Mártires e dos Confessores,
Das Virgens e das Viúvas,

Dos Poetas e dos Varredores.

Todos se entenderão em várias linguas,
Porque serão cheios do Espírito Santo.

Um cântico de vozes se elevará:
Os salmos serão ricos de um novo sentido,
Pois os eleitos são puros como as criancinhas,
De cuja boca embebida de leite,
Sai um louvor perfeito,
Que nenhum iguala.

Os corpos,
Sóbrios como os vasos antigos,
Esbeltos como os cedros do Libano,
Reconquistarão a nudez primitiva.

O sol e a lua apagarão seu brilho.
Porque tudo será luz.

E Deus,
Contemplando o cortejo harmonioso,
Que avança como a esposa ornada de pedrarias,
Não mais se arrependerá de ter criado o homem.

E, cansado do trabalho divino
(Que durou, para Ele, apenas sete dias),
Descansará a cabeça santíssima
No seio da sua Igreja sem ruga e nem mancha.

LIMA, Jorge de. *Sacrum Mysterium. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 106, p. 289-294, set. 1939.

"SACRUM MYSTERIUM"
JORGE DE LIMA

Pode-se dizer que o teatro no Brasil surgiu com os Jesuítas embora os primeiros colonos já fizessem das igrejas, à moda portuguesa, teatro para representações de autos escritos aqui, em terras brasileiras, ou importados de Portugal. Mas, é inegável que, quem incentivou o teatro, quem escreveu as primeiras peças e dramas sacros foram os padres da Companhia de Jesus.

Os Jesuítas usavam elementos indígenas para tais representações, e faziam encenar nas aldeias, autos, e nos colégios, além de autos, comédias, tragédias, etc. Os Jesuítas se preocupavam sobretudo, em, por meio do teatro, das cenas, dos personagens, incutir no espírito dos selvícolas a civilização, ensinando, moralizando, deleitando e cristianizando os indígenas.

Mas, não eram estas lições, digamos assim, dirigidas somente aos selvagens. Os colonos, que, naquele tempo levavam uma vida de dissipações, principalmente os que tinham vindo de Portugal e mais ou menos conheciam a vida da corte e os costumes e práticas pouco recomendáveis das camadas baixas do povo, eram sugestionados e insensivelmente levados às boas normas pelos Jesuítas e seu teatro. Nos autos que se representavam, além do entrecho moralizante, havia danças e cânticos.

Os Jesuítas seguiam assim o exemplo dos padres dos Colégios de Portugal que, nas representações onde comparecia o rei, procuravam mostrar o que era o Brasil, a riqueza de suas florestas, a naturalidade dos índios, nus, inocentes, na selva inhospita, vivendo num paraíso terreal que inspirou algumas obras celebres aos escritores da Europa em que o índio brasileiro era considerado o tipo de homem perfeito, despidido de todo o artificialismo que desnaturava a civilização européia. Os Jesuítas, em suas representações lembravam ao rei o Brasil com suas surpreendentes belezas naturais e seus costumes.

As primeiras peças do teatro brasileiro foram escritas em português, tupi e castelhano. Depois foi que começaram a escrevê-las em latim. Quando no auditório predominava o elemento espanhol, representavam em castelhano; mas, na maioria dos casos, predominava o português.

Muitas delas causaram um sucesso retumbante. Basta citar o caso do "O Rico Avarento" que levou muitos colonos à conversão. Se depois empregaram o latim, foi justamente porque essa língua era frequentemente usada pelos estudantes que, nas suas peças, procuravam inculcar ao auditório arbitrariamente seus conhecimentos humanistas.

Necessariamente todas as preferências eram para o português se o povo não entendia o latim. O Padre Cristovão de Gouveia, chegou, certa vez, a pedir que ao menos as representações fossem feitas, em parte, em língua portuguesa, mesmo porque era a usada primitivamente.

O Padre Geral respondeu a Cristovão Gouveia, que permitia o uso do português só nos Diálogos, mas não nas tragédias e Comédias, por serem, "coisas mais escolásticas e graves".

Dentre todas essas representações, as que mais despertavam a atenção e chegavam a atrair pessoas de fora, eram as levadas a efeito nas festas dos Colégios, nas Confrarias ou nas Congregações. Estas festas eram pomposamente pitorescas. Se não houvesse representações, perdiam todo o seu encanto: eram exigidas pelo povo.

Mas, em Roma, não aprovavam os Superiores as frequentes representações dos autos. Diante de tal impasse Beliarde, em carta enviada ao Procurador, em Roma, mandava perguntar o que havia de fazer, pois êle mesmo achava estas festas necessárias à conversão do povo que afluía aos confessionarios e recebia novas normas de vida.

Era que os Jesuítas objetivos e grandemente educadores como o foram sempre, conheciam o gosto dos colonos pelos espetáculos, e por isso mesmo, faziam o possível para que frequentemente se repetissem estas representações que Roma procurava restringir. Só restringir, pois os missionários, não desrespeitando as ordens superiores, continuavam as suas representações, até que deixaram de ser censurados pelos superiores de Roma. Isto quer dizer que o meio e o pendor do povo para o teatro podia mais que todas as recriminações vindas de superiores. Até o começo do sec. XVI, apesar das dificuldades e entraves, as representações não cessavam. Os autores geralmente eram professores de Humanidades. Muitas dessas primeiras manifestações do teatro no Brasil se perderam. Atribuem-se as peças teatrais do sec. XVI ao padre Anchieta, mas isto é uma coisa que não se póde provar. Afirma-se mesmo, que o Auto de S. Lourenço é de autoria de Manuel do Couto que, ou é seu autor ou nele interveiu.

Estas representações eram motivadas conforme as ocasiões: ao receber-se um personagem oficial, Padres vindos de fóra, Governadores ou pessoas de importância que visitavam a colonia representando dignatários das côrtes portuguesas ou mesmo o rei de Portugal, onde,

naquela época, o teatro estava no seu apogeu. As peças de Gil Vicente, autor do “Auto da Cananeia”, ha mais de meio século eram as que mais se representavam.

Gil Vicente, foi, inegavelmente, o creador do teatro português. Inspirou-se, a principio, nos autores teatraes hespanhoes. Seu “Auto Pastoril” e o monólogo da “Visitação” foram escritos em castelhano.

Mas, finalmente conseguiu se libertar dessas influencias estrangeiras, e compor verdadeiras obras primas; crítico social de nomeada o seu novo teatro lírico-litúrgico revolucionou o meio artístico de seu tempo. Escreveu entre tantas obras de valôr a “Trilogia das Barcas”, o “Auto da Barca da Gloria” em castelhano, o “Auto das Fadas”, da “Alma”, da “Fama”, “Inez Pereira”, “A Comédia de Rubena”, etc.

O seu “Auto da Cananeia” foi inspirado no Evangelho de S. Mateus., C. XV. Para compor essa peça do teatro quinhentista, Gil Vicente arquitetou o primeiro quadro, isto é, creou, como era costume no teatro quinhentista, três pastoras ou “Leis”: a “Lei da Natureza”, também chamada Silvestra; a “Lei de Escritura”, ou a Hebréa; a “Lei de Graça”, ou Veredina. Somente duas delas, recebem do poeta o dom do canto: a “Lei de Natureza” ou pastora Silvestra, que simbolisava as religiões primitivas, e a “Lei de Graça” ou pastora Veredina, que representava a verdadeira religião. A “Lei de Escritura” ou a pastora Hebréa, não cantava porque simbolisava a raça semita, que o poeta injustamente combatia. Gil Vicente emprestava muita tristeza a esta pastora porque era a que representava a “gente sem patria” ou o “gado que paze em mesa alheia”. Leva as pastorais do plano alegórico à tradição evangélica. Belzebuth, como representante legítimo do Mal, entrava em cena, mas, investido com um manto de intelectualismo, de bom dialético, astrológo e até teólogo, o que não impedia que Gil Vicente situasse Belzebuth num segundo plano, ridicularizando-o:

"Como rapaz escolar,
que lhe esqueceu a lição
e sabe que lhe hão de dar,
assi sei que hei-de apanhar
desta vez um estirão,
não porque não tenham rezão..."

Outra cena do celebre auto, é a chegada dos santos apóstolos S. Pedro, S. João, Santiago, S. Felipe, Santo André e S. Simão, que acompanhavam Jesus. Nesse “Auto da Cananeia”, pode-se avaliar o

quanto Gil Vicente soube jogar com os personagens, e, em outras cenas, vemos toda a força lírico-teatral desse poeta extraordinário que vem atravessando os séculos e consegue ser novo ainda em nossos tempos.

Mas, depois de três séculos, o teatro de Gil Vicente, o teatro jesuítico que teve seu esplendor em sua época caracteristicamente religiosa, está sendo revivido em nossos dias.

E é D. Beda Keckeisen O. S. B. quem revive o teatro vicentino no palco do Instituto Nacional de Musica, com a representação do “*Sacrum Mysterium*”, com a colaboração de artistas de real valôr.

Não é preciso dizer que o prólogo e as quatro cenas do trabalho de D. Beda deixaram a platéia verdadeiramente sensibilizada, conseguindo mostrar ao público fatigado das representações de mau gosto e do teatro sem nenhum sentido moral, o teatro puro, o que equivale a dizer, a arte pura, e não uma arte sem nenhum significado, que faz uma época para cair depois no maior dos esquecimentos.

O trabalho de D. Beda, é, sobretudo, um trabalho de difícil representação, e exige da parte dos artistas um grande esforço que, no caso em questão, foi compensado, pois ninguém deixou de aplaudir o esforço do autor em prôl da reabilitação do teatro, de um teatro em que estejam ausentes o inverídico, a falta de humanidade (para não nos referirmos ao divino) em que se debate o drama atual, para dar lugar ao Drama do Homem em seu eterno tríptico: a Creação, a Queda e a Redenção, com o homem mortal redimido pela Loucura da Cruz e pelo sangue vertido do Filho no maior dos dramas — o Santo Sacrifício da Missa.

As cenas dêsse grande drama litúrgico correspondem às do próprio Sacrifício da Missa. Ha, como vimos, um “explicador” personagem de destaque que aponta ao público o sentido geral da representação; um “relator”, que dirige o diálogo, enquanto o povo faz-se representar pelo côro, comentando as sentenças e os grandes acontecimentos da humanidade, que nada significam em face das coisas de Deus. Por fim, o Confiteor, o Kyrie, o Credo, o Sanctus, o Agnus Dei e o Aleluia final da Ressurreição.

No prólogo, se nos entremostra o “*Sacrum Mysterium*” ou o mistério sagrado, sublime, que resume todo o grande Drama. Na 1ª Cena — a “*Stultitia Crucis*” — Deus confunde os tímidos, entregando seu Filho muito amado ao Sacrifício para resgatar as culpas da humanidade. É a loucura da Cruz. Na 2ª, presenciamos a Reincarnação do Verbo Divino que se renova diariamente nas representações do Santo Sacrifício da Missa. É o “*Mysterium Verbi*”, o Misterio da Palavra. Na 3ª — o “*Sacrificium Sanctum*” — o Cordeiro de Deus é entregue pelo Pai aos

homens para que o Mundo seja salvo. Por fim, assistimos o “Novitas Vitae”, a Redenção do Filho de Deus, que sofreu e morreu pelos homens, trazendo-lhes uma Vida Nova.

PASSOS, Jacinta. A Missão do poeta. A *Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 100, p. 175-176, fev. 1940.

A MISSÃO DO POETA JACINTA PASSOS

No instante inicial da criação,
quando o mundo acabava de sair
das mãos de Deus,
e quando as coisas todas palpitavam,
quentes ainda do seu sôpro criador,
escutou-se o primeiro cântico, na terra,
glorificando o Senhor.

Canta
o poeta porque seu destino é cantar.
Cantar o mesmo canto que irrompeu
dos lábios do primeiro homem criado,
ante a maravilhosa visão da beleza,
da esplêndida harmonia universal.
Cantar ao Senhor,
bendizando a divina perfeição,
bendizando o amor infinito
que transbordou, criando as criaturas.

Canta o poeta,
a glória e o sofrimento do universo.
Canta por todas as criaturas,
que não sabem cantar.
Aprende
a realidade íntima das coisas,
o mistério que liga os seres todos,
numa unidade essencial,
e canta
as belezas dispersas pelo mundo,
fragmentos da beleza total.
Sente
a harmonia quebrada do universo,
a desordem estabelecida
pelo egoísmo do homem,
e canta

a angústia da alma humana que procura
o paraíso perdido.
Sofre
a dureza de sua própria resistência
e canta
o fundo e permanente sofrimento
para atingir o estado interior,
quando, de dentro dalma irrompe, límpido
puro, o canto único,
que eleva as coisas todas para o alto
glorificando o Senhor.
Canta
o poeta porque seu destino é cantar.

Baía, 26 de Agosto de 1938.

PASSOS, Jacinta. Alegria. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 106, p. 170, ago. 1940.

ALEGRIA
JACINTA PASSOS

Perscrutei anciosa a tua face.
E na tua face marcada pelo sofrimento,
batida por todos os ventos do mundo
trabalhada por todas as misérias da terra,
na tua face,
onde se cruzam os sulcos de fundas dôres humanas,
onde ficaram rastros de passos perdidos por obscuros caminhos,
descobri, ò meu irmão desconhecido e anonimo,
um traço de semelhança com a tua face verdadeira,
a Face Perfeita de todos os homens.

PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 110, p. 463-471, dez. 1940.

TEOLOGIA DO VESTUÁRIO

Pelo Prof. DR. ERIK PETERSON — ROMA.

A relação entre o homem e o vestuário aparece, fora da Igreja, geralmente, como cousa indiferente. A maneira de vestir-se ou a medida do despir-se, não tem um significado especial.

Na própria Igreja, a questão se apresenta muitas vezes como um problema moral: daí as censuras aos vestidos inconvenientes, principalmente quanto ao sexo feminino.

A relação entre o homem e o vestuário, porém, não é, em primeiro lugar, de natureza moral e sim, de natureza metafísica e teológica. Com esta questão aproximamo-nos das verdades mais centrais da fé cristã; impossível, pois, resolver um problema metafísico e teológico, por meio dum simples julgamento moral.

Falando somente sobre ou contra um vestuário que ofende os bons costumes, não poderíamos perceber o problema em todo o seu alcance. Só quando tratamos — não mais dum vestido decente, mas, simplesmente da **nudês**, só então surgem questões metafísicas e religiosas. É muito característico e significativo, que todos esses grupos, que fazem propaganda em favor do “nudismo”, o fazem por meio duma justificação filosófica e religiosa, consciêntemente contrária à doutrina da Igreja.

Dessa maneira, os representantes de tais idéias são involuntariamente testemunhas da afirmação cristã, que proclama a natureza metafísica, e não somente moral, da relação entre o homem e o vestuário. E por isso mesmo, não é mera especulação arbitrária, quando dizemos que todas as reflexões sobre esta relação se baseiam em princípios teológicos.

Uma reflexão teológica sobre a relação entre o homem e o vestuário, tem que partir necessariamente da narração bíblica do pecado original.

A nota característica desta narração é o fato, de que a **nudês** existe somente depois da queda. Antes dela, certamente, havia apenas “ser sem vestuário” — mas, não era nudês. “Ser sem vestuário” é uma “conditio sine qua non” da nudês — mas, as duas cousas não são idênticas. A percepção da nudês se dá somente depois do ato espiritual⁽¹⁾, que a Sagrada Escritura descreve com as palavras seguintes: “No mesmo momento se lhes abriram os olhos” (Gen. 3,7). Só nessa

ocasião Adão e Eva percebem a **nudês** — antes nunca tinham reparado que estavam sem vestuário!

Mas, a nudês depois da queda só podia ser notada com a condição, que o sêr dos primeiros homens tinha sofrido uma mudança. E de fato: esta mudança do sêr humano em consequência da queda atingiu Adão e Eva em toda a sua existência. Esta mudança foi, por conseguinte, uma mudança metafísica, influenciando a natureza humana em si, e não só uma transformação moral. Só assim podemos compreender, que esta mudança tenha sido percebida pela vista espiritual — que ela fôsse percebida onde a vista unicamente pôde perceber as características duma pessoa humana: no corpo e no corpo humano.

Devemos pois, dizer: Adão e Eva possuíam o corpo humano depois da queda de uma outra maneira do que antes — porque, entretanto, “se lhes abriram os olhos”.

Sómente agora torna-se visível o corpo em toda a sua corporalidade, inclusive da sexualidade⁽²⁾ — torna-se visível em toda a sua **nudês**. Mas, falar em “nudês”, do corpo — visível agora por “ter os olhos abertos” — não tem sentido sinão na suposição dum despojamento anterior. Só o despojamento do corpo torna possível a percepção da nudês — e sem êsse despojamento do seu corpo os primeiros homens nunca teriam tido consciência de sua nudês.

Esse despojamento do corpo, que tornou visível a corporalidade nua, com todas as notas da sexualidade, em consequência do primeiro pecado, exige logicamente o fato seguinte: antes da queda deve ter estado coberto o que agora está descoberto — deve ter estado velado e vestido o que está agora despojado e despido.

Antes do pecado, o corpo existia para o homem de uma maneira diferente, porque o homem existia para Deus de uma maneira diferente.

A queda da natureza humana pelo pecado é a causa do despojamento do corpo, da percepção da “nudês”. Antes do pecado a relação do homem para com Deus era tal, que o seu corpo, apesar de ser sem vestido humano, não era “nú”, porque a graça sobre-natural cobria a pessoa humana à semelhança de um vestido. O homem não vivia sómente sob a luz da glória divina, êle possuía a glória de Deus como um vestido.

Mas, pecando, perdeu o homem a glória divina: e logo o corpo tornou-se visível na sua natureza, sem a glória divina: a nudês da méra

corporalidade, um corpo sem nobreza — porque a sua dignidade essencial estava fundada na glória divina, perdida pelo pecado.

Certamente, o homem no paraíso não trazia vestidos, hábitos criados, tão pouco os vestidos, os hábitos criados de suas “virtudes”. (Sabemos que a ética e a teologia moral falam das virtudes num sentido figurado como de outros tantos “hábitos”).

A justiça sobrenatural era o seu vestido, inocência e imortalidade eram os seus “hábitos”⁽³⁾. Quando, pois, se manifesta a nudês corporal, manifesta-se, ao mesmo tempo, a ausência da justiça, da inocência e da imortalidade.

Pelo pecado, o homem foi descoberto no seu próprio sêr — por isso, deveria ser coberta a nudês do corpo pelo vestido. O despojamento do corpo foi a causa da “vergonha” — por isso exige a “vergonha”, o pudor, que o corpo seja coberto⁽⁴⁾.

O corpo não sendo mais inocente, deve ser velado por meio do vestido. A corrupção deve ser escondida, e sôbre a putrefacção estende-se um pano⁽⁵⁾.

O vestuário é, por assim dizer, uma interpretação do homem, porque o homem não tem a sua interpretação em si mesmo: a sua natureza tem uma relação essencial e necessária com a graça e só por meio dela atinge a perfeição.

Em Adão a “veste” da justiça sobrenatural, da inocência e da imortalidade, deixava perceber a sua dignidade e tornava visível o destino que Deus lhe preparára pelo dom da graça e da glória.

E não é só — a veste paradisíaca prova-nos também, que a justiça, inocência e imortalidade, numa palavra: a graça sobrenatural, é uma cousa acessória, aperfeiçoando a natureza de Adão — como o vestuário é também só um acessório do homem e não uma parte integrante dêle.

E mais uma constatação — como o vestuário esconde o corpo, assim encobre também a graça sobrenatural em Adão todas as possibilidades funestas de uma natureza humana, abandonada pela glória divina a si mesma: a depravação da natureza no sentido daquilo, que a Sagrada Escritura chama “carne” — a revelação da “nudês” do homem e da sua corrupção.

Tem, pois, um sentido profundo a tradição católica, quando chama a plenitude das graças do homem no paraíso, uma “veste”⁽⁶⁾. O homem recebe a interpretação do próprio sêr sómente pela veste da glória, a qual lhe é “exterior” num certo sentido, como uma veste costuma ser. Mas, esta “exterioridade” dum simples “vestuário” nos ensina a verdade muito importante, que a graça supõe a natureza criada

— sendo esta, por si mesmo, sem vestuário e sempre no perigo dum despojamento, da “nudês”.

Mais ainda — compreendemos assim, que o homem possa vestir-se de virtudes, sim — mas não possa revestir-se da justiça, inocência e imortalidade — e que, finalmente, a perda da veste da divina glória expõe à vista não mais a natureza sem vestuário (pura), mas, sómente a natureza despojada, cuja “nudês” torna-se visível na “vergonha”.

É verdade que à primeira vista, o fato de Adão e Eva depois da queda procurarem encobrir a sua nudês com folhas de figueira, parece muito superficial e “exterior”; depois do ato mais horrendo que podiam cometer, depois do pecado contra Deus, o homem não tem outra resposta do que coser um vestido!

Mas, justamente na “exterioridade” e superficialidade desta reação manifesta-se a consciência, de que o homem no seu estado anterior tinha trazido a glória, que possuía, como um vestuário.

Como por conseguinte o vestuário supõe um corpo, que deve ser coberto por êle — assim a graça supõe a natureza, que deve ser aperfeiçoada por meio da graça — e atingir a perfeição na glória. Nesta intenção recebeu o homem no paraizo a graça sobre-natural como um vestido. Certamente, **o homem foi criado por Deus sem vestido**, com uma natureza própria, distinta da natureza divina⁽⁷⁾ — **mas, foi criado assim para ser revestido do vestuário sobrenatural da glória**. Pelo pecado ficou o homem “despojado”. E com a perda da veste da glória não perdeu sómente o seu vestuário sobre-natural, mas, ao mesmo tempo, a sua natureza criada por Deus não ficou, simplesmente, “sem vestido”, mas, “núa”, despojada pelo pecado.

A incongruência aparente do fato do homem no paraizo possuir a graça sobrenatural tão sómente como um “vestuário” — a desproporção grotesca do fato correspondente, de o homem depois da queda não saber fazer outra coisa, sinão encobrir a sua vergonha corporal — tudo isso tem uma significação importantíssima: na aparente incongruência da linguagem, na aparente desproporção da narração bíblica, que põe em relação a queda essencial do sêr, da pessoa humana, com o despojamento, na vergonha corporal, manifesta-se realmente como a graça supõe a natureza, assim também a perda da graça descobre o despojamento da natureza do sêr humano inteiro: aquêlê que há pouco estava revestido da glória divina, semelhante a um anjo, tem que encobrir agora a nudês do seu corpo com folhas de figueira.

O vestuário do homem caído é um vestuário de estado, exprimindo o “estado” (“status”) da sua natureza decaída. É um

vestuário feito de folhas da figueira, da qual o Filho de Deus se aproximou, quando teve fome. “E eis que Êle a achou esteril e de folhas sêcas” (Math. 21,18,ss). É um vestuário de penitência, um cilício, feito de peles de animais mortos. (Gen. 3,21)⁽⁸⁾, para indicar que estamos no corpo num estado intermédio de vida e morte e que temos de pagar a perda da veste paradisíaca coma pena de morte.

É um vestuário sem esplendor e que quer sempre compensar o esplendor da veste perdida, da glória, pelos vestidos multicores da vaidade⁽⁹⁾. É um vestuário capaz de velar e encobrir o corpo, mas, não, metafisicamente, a vergonha, o despojamento, a nudês da natureza decaída — vestindo e despiando ao mesmo tempo, sendo o vestido terrestre, como é, um instrumento da concupiscência e da sedução. É um vestuário “civil”, capaz de exprimir honradês, mas, não inocência — lealdade, mas, não justiça. É um vestuário capaz de mostrar o luto por causa da morte⁽¹⁰⁾ e velar o despojo mortal, mas, o último vestuário revela lugubrememente a nudês da nossa natureza decaída, abandonada à corrupção⁽¹¹⁾.

Em suma, o vestido do homem decaído é uma lembrança do vestido perdido do homem paradisíaco. É uma lembrança tão viva, que cada mudança e cada renovação de vestido pela moda — que aceitamos de boa vontade, porque as variações da moda parecem oferecer-nos tantas outras possibilidades de compreender melhor o nosso próprio sêr — cada mudança desperta e provoca sómente as saudades da veste perdida, a única capaz de revelar a nós mesmos o nosso próprio sêr, e de tomar visível a nossa “dignidade”.

Esta veste perdida, mas sempre desejada, assim, através de todos os nossos vestuários terrestres — recebemol-a como dadiva no Santo Batismo.

Essa veste é a “estola da imortalidade, tecida nas águas do batismo”⁽¹²⁾. O Catecismo Romano ensina-nos a significação da veste branca, que o batizando recebe; o sacerdote lh'a dá com estas palavras: “Accipe vestem candidam, quam immaculatam perferas ante tribunal Domini Nostri Jesu Christi, ut habeas vitam aeternam”. E o Catecismo dá a explicação seguinte: “Este simbolo significa na doutrina dos Santos Padres, em primeiro lugar, a glória da ressurreição, na qual nascemos pelo santo batismo; depois o esplendor e a beleza, que ornâ a alma no batismo, uma vez extinta a mancha do pecado; e finalmente, a inocência e a integridade, nas quais o batizado deve perseverar a vida inteira” (Car. Rom. II Parte, 2, § 74).

A veste branca refere-se então à glória de Adão antes da queda. E Cristo, que no batismo torna-se noivo da Igreja, é o noivo de uma

“despida e profanada”, cobrindo a ignomínia da sua noiva com a veste da sua glória.⁽¹³⁾

Foi a veste (“stola prima”), que recebeu o filho pródigo, quando voltou para a casa (Luc. 15,21). É a “veste nupcial” (Matth. 22,11), a qual nos faz dignos da participação do banquete no céu.

Quem recebe a veste batismal, depõe o vestido que trazia depois da queda: o vestido feito de folhas da figueira esteril⁽¹³⁾; os vestuários de peles de animais mortos, símbolos da nossa mortalidade, a veste da vaidade, de sedução, e de concupiscência, o vestido de “moda” e o traje “civil” — todos estes despojos “sujos” deixamol-os, quando corremos ao batismo. “Despidos e nós”, como a natureza decaída o exige, que “nasce e morre nua” (Job, 1,21) — aproximamo-nos da pia batismal, para recebermos depois da morte mística do batismo (Rom. 6,4) — a veste batismal, resplendente de glória, inocência e imortalidade.

O que o batismo prefigura “in signo” e opéra no Espírito Santo, torna-se perfeito na “eschatologia”⁽¹⁵⁾. Pois, o “mistério” da Igreja é um mistério “eschatologico”. Porque recebemos justamente a veste batismal para “trazê-la sem mancha diante do tribunal de Nosso Senhor Jesus Christo”, sendo a veste branca o “símbolo da glória da ressurreição” (Cat. Rom. 1. c)!

E como o mistério do batismo é um “mistério de morte”, na conformidade da morte de Cristo (Rom. 6,3,ss), atinge o seu auge na morte física. No despojamento pela morte, nesta nudês perante o tribunal, depomos os últimos vestidos, aperfeiçoando assim o que tínhamos começado no batismo. Mas ao sermos revestidos do corpo da ressurreição⁽¹⁶⁾, da veste isenta de corrupção, receberemos visivelmente a plenitude dos bens, que já possuímos agora, no símbolo da veste branca do batismo (Col. 3,3).

Participando, no batismo, da morte de Cristo, participamos por conseguinte da morte daquele que assumiu o vestuário do homem decaído, na sua encarnação, sendo exteriormente reconhecido como homem (Fil. 2, 7); participamos, pois do despojamento daquele, que foi despido para ser flagelado, que foi despojado das vestes para ser crucificado, que desceu aos infernos, à terra dos inimigos — que sofreu tudo isso, para revestir este corpo, transfigurar esta ‘carne’ no corpo da sua ressurreição. Eis porque nos ‘revestimos de Cristo no batismo’ (Gal. 3, 27; Col. 3, 9, s; Eph. 4,22, SS; Rom. 13, 14); — eis porque participamos, no batismo, da sua paixão, morte, descida aos infernos, ressurreição e até da sua ascensão, sabendo que só assim podemos alcançar a veste da glória, da qual precisamos, para cobrir a nossa nudês,

para defendermo-nos contra a morte e para vencermos finalmente todas as ameaças das forças do kosmos ⁽¹⁷⁾.

Como o homem na sua queda foi humilhado abaixo dos anjos e em vez da veste da glória tinha que vestir-se de folhas e peles, assim o homem remido e ressuscitado com Cristo será exaltado acima dos anjos. A sua veste tornar-se-á mais gloriosa do que a dos anjos, mais resplendente do que a de Adão no paraíso; pois esta veste que recebemos da graça no batismo e que na ressurreição será a nossa, da casa eterna no céu — esta veste é, segundo S. Basílio ⁽¹⁸⁾, a que “apagou a morte, absorveu o que era mortal pela veste da imortalidade”.

Esta veste não se perde jamais; pois, não é a da glória que encobria a autreza “sem vestuário” do primeiro Adão, — e sim a glória do segundo Adão, que assumiu a natureza “nua” do homem na sua pessoa divina e “absorveu assim o que era mortal pela veste da imortalidade”.

⁽¹⁾ O caráter espiritual desta percepção, cf. João Chrys. Hom. in Gen. XVI, 5,

⁽²⁾ Não afirmamos, porém, a falta das notas sexuais antes da queda. Certamente, o homem no paraíso não trazia vestidos, hábitos criados, tão pouco os vestidos, os hábitos criados de suas “virtudes”. (Sabemos que a ética e a teologia moral falam das virtudes num sentido figurado como de outros tantos “hábitos”).

⁽³⁾ Ambrosius, de Isaac 5,23: sed nec Adam primo nudus erat, quando eum in innocentia vestiebat. Irenaeus, III, 23, 5, Adão: “sanctitatis stolam omisi”.

⁽⁴⁾ A lei moral do pudor tem, pois, um fundamento metafísico.

⁽⁵⁾ Também o costume de encobrir o cadáver baseia-se no mesmo fundamento metafísico.

⁽⁶⁾ O protestantismo, negando a doutrina católica sobre o estado original, polemiza por conseguinte também contra a veste paradisiaca.

importante, que a graça supõe a natureza criada — sendo esta, por si mesma, sem vestuário e sempre no perigo dum despojamento, da “nudês”.

⁽⁷⁾ Não quero dizer que Adão foi originariamente sem a graça, criado num estado de pura natureza.

⁽⁸⁾ Por isso S. João Batista traz o cilício de peles, e deve ser, também, o cilício do monge, de lã, e não de linho.

⁽⁹⁾ O asceta não traz por conseguinte vestidos de cor.

⁽¹⁰⁾ O vestido de luto e o costume de rasgar os vestidos para indicar o luto, mostra que também a imortalidade era um vestido ilacerável.

⁽¹¹⁾ Também a mortalha — ser sepultado nú, possa por uma vergonha! — mostra a necessidade metafísica do vestuário.

⁽¹²⁾ Ed. Sachau, “*Syrische Rechtsbucher*”, vol. II, pg. 9: No “*euchologion*” dos gregos (ed. Rom. pg. 213) a veste batismal chama-se “a veste de água e Espírito”.

integridade, nas quais o batizado deve perseverar a vida inteira” (Cat. Rom. II Parte, cap. 2, §

⁽¹³⁾ Aponius, In *Cantica Canticorum*, pg. 6, diz que a Igreja está vestida da veste do santo batismo.

⁽¹⁴⁾ Em oposição da figueira esteril. Cristo é a videira frutífera (Jo. 15, 1, s).

⁽¹⁵⁾ Sacram. Gel. Wilson, pg. 99: “*quos fecisti baptismo regenerari, facias beata immortalitate vestiri*”.

⁽¹⁶⁾ O Senhor depois da sua ressurreição não mais precisava de vestuário, indicando assim a renovação da humanidade do estado paradisíaco.

⁽¹⁷⁾ Essas ameaças da parte das forças inimigas do “*Kosmos*” são simbolizadas no helenismo, na idéia que, as almas atravessando as esferas planetárias, recebem ou depõem vestuários específicos. São Paulo diz na epístola ad Col. 2, 14, que “Cristo despojou os principados e as potestades” — quer dizer que êle privou estas forças do “*kosmos*” do poder da “*in-vestidura*”: daí em diante a alma “*nua*”, subindo ao céu, não está mais ameaçada por parte das potestades do “*kosmos*”.

⁽¹⁸⁾ Basilius M. ep. Ad *Palladium*. Coll. Class. III, ep. 292. Patrol. Gr. 32, 1033. S Basílio refere-se o I, Cor. 15, 22 (2 Cor. 5, 4).

MENDES, Murilo. *Jerusalem. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 119, p. 200, set. 1941.

JERUSALEM
MURILO MENDES

Jerusalem, Jerusalem,
Quantas vezes quiz abrigar no coração
Todos os meus anseios para Deus,
Como a ave abriga a ninhada debaixo das asas:
E tu não quizeste, mundo,
Tu não quizeste, carne,
Tu não quizeste, demônio.

Jerusalem, Jerusalem!
Morro de sede à beira da fonte,
Morro de fome debaixo da mesa coberta de pães.

Em vez dos sinos festivos
Ouço sirenes de aviões.
Em vez da Santa Eucaristia
Recebo granadas de mão.
Os mitos do mal desencadeados sobre mim
Me envolvem sem que eu possa respirar.

Jerusalem, Jerusalem!
Recolhe meu último sôpro.

BONS PROPÓSITOS. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 112, p. 1-3, jan. 1942.

BONS PROPÓSITOS

Iniciamos o ano com umas pequenas modificações no aspeto externo da revista mas temos o propósito de conservar a orientação dos últimos números publicados. Ficaríamos um pouco embaraçados si tivéssemos que definir rigorosamente essa orientação. Está claro que “A ORDEM” é uma revista católica e que também é considerada uma revista de cultura. Ultimamente desconfiamos que essa designação não é muito feliz porque a palavra “cultura” tem qualquer coisa de artificial que faz imediatamente pensar num gabinete cheio de livros ou num laboratório atravancado de estufas. Faz pensar no intelectual, no homem que não vive o que diz, ou que tem duas vidas estanques. Quando fecha a sua vitrine de bibelots e vai para casa, aonde a mulher e os filhos são seres vivos, inquietos e quasi sempre incomodos, o intelectual não tem meio nenhum, nem sequer desejo, de viver os teoremas que cultivou. Em biologia também se chama cultura uma tentativa de subjugar a vida pela técnica. Por isso, e com o pensamento particularmente dirigido para os leitores dos Carrel, ficamos com certa repugnância ao vocábulo que nós mesmos ostentamos durante muito tempo.

Também não somos revista de combate ou estandarte de causas, e ainda menos desejamos nos enfileirar nalguma das mil campanhas beneficentes na defesa dos bons costumes. E ainda mais, já que somos católicos, cumpre dizer que “A ORDEM” não se enfeitará com pretensões de apostolado porque julgamos ter bem aprendido a imensa gravidade desse título que não pode ser outorgado por qualquer um. Essa designação, decisiva, capital, que precisa para não ser falsa, o sinete do Senhor, anda por aí nos escritórios das redações e cada um, no catolicismo de fachada é apostolo como cada um também é doutor formado para seu barbeiro.

Com relação aos flagelos da guerra sabemos que o mundo sangra pelos povos, e que as gazetas imprimem aos milhões a Veronica dessa imensa face torturada. As cidades se desmancham, os navios sossobram, mulheres e crianças desfilam em estradas sem esperança durante longos dias sem pão. Qualquer um poderá nos julgar como quizer si não publicamos soluções sentimentais e gritos de ópera, si não fazemos frases com orfãos e viúvas, porque nossa revista também não é de sentimento e declamação.

No fim de contas, para uma revista católica, tirando tudo o que tiramos, dirão que pouca coisa ficará. De certo resta pouca coisa, o que “A ORDEM” é, quasi nada. Ela existe na consequência de nossa vida cristã, é um pouco de nossa vida, uma pequena obra que entregamos a Deus, a continuação de nossos ofertórios.

Agora vale a pena, uma vez pelo menos, fazer uma breve análise no corpo da revista, onde temos procurado, dentro de nossos recursos, manter unidade e vitalidade.

No artigo de introdução não tentamos em geral comentar os acontecimentos mundiais pela medida das repercussões políticas ou econômicas, ou simplesmente pelo sensacionalismo, mas sempre na proporção do sentido para a vida cristã.

Os artigos de colaboração são escolhidos, depois de atenta leitura, segundo um critério em que predomina o conteúdo e em que também influe a forma. Frequentemente deixamos algum artigo esperar por motivos de unidade ou oportunidade, não significando essa espera que tal artigo seja inferior a outros que são publicados com antecedência. Também às vezes recusamos trabalhos de bons colaboradores e excelentes amigos, porque procuramos avaliar com a maxima objetividade e sobretudo porque nos esforçamos sempre em colocar “A ORDEM” fóra da intrincada rêde de compromissos das boas relações.

Na secção sôbre Tempo Litúrgico, sem a pretensão de substituir os guias que existem nessa matéria (Pius Parsch, Schuster, Gueranger) procuramos focalizar em pequenas notas as idéias centrais de cada época buscando sempre apoio no Missal e no Breviário.

Merece agora especial menção a parte da revista que foi iniciada recentemente: os Santos Padres. Consta de um texto patristico cuidadosamente traduzido e de uma introdução explicativa. Sómente por essas poucas páginas valeria a pena publicar a revista e felizmente temos noticia de um certo número de leitores que “A ORDEM” lucrou por causa dessa publicação.

Aliás, na realidade, foram eles, os leitores que lucraram.

Um texto dos Santos Padres não deve, exclusivamente, ser considerado como uma curiosidade arqueológica. Os Santos Padres são padres, duma paternidade perene na Igreja, e seus textos têm uma vitalidade sempre atual porque são inspirados pelo Espirito Santo, são obras de sabedoria infusa e não sómente as opiniões particulares de certos indivíduos que foram muito piedosos em certas épocas. Por isso, nesta parte da Revista, temos certeza da utilidade porque não é de nós que ela emana mas das palavras autênticas de espirito e vida.

Quanto ao Registro não temos mantido uma estrutura muito esquematizada mas julgamos ter preenchido razoavelmente a condição de inserir a revista no tempo, consignando alguns fatos mais marcantes do mês.

Na secção de Livros e Revistas procuraremos sempre a objetividade critica. Pretendemos ampliar essa secção de modo a ter o leitor da “A ORDEM” sempre informado do que se publica no Brasil, e oportunamente no estrangeiro, em matéria de religião, do pensamento e das letras.

Finalmente devemos lembrar a nossa caixa de Correspondência que continua aberta para os leitores, e que até agora, observamos com pesar, tem despertado um interêsse menor do que esperavamos.

E ai estamos nós com capa nova mas propósitos simples e antigos de continuar a fazer mais ou menos a mesma coisa do ano passado: uma revista de vida, uma pequena obra que colocamos, com nossos cuidados de cada dia, nas mãos do Senhor.

CORÇÃO, Gustavo. Rostos, roupas e paramentos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 118, p. 31-38, jul. 1942.

ROSTOS, ROUPAS E PARAMENTOS GUSTAVO GORÇÃO

Estas reflexões começaram no hall do Municipal onde me achei numa noite de bailado russo. Antes de mais nada, porém, devo dizer, para tornar mais compreensível o que se segue, que costumo passar muito tempo, anos às vezes, sem encontrar certos fenômenos da chamada vida social. Por isso, nessas circunstâncias gozo de uma vantajosa inexperiência e ainda consigo ver certas coisas de chofre, com a surpresa das crianças ou dos idiotas. Ambos esses pontos de vista são indubitavelmente superiores àquele do homem informado, do incurável adulto de visão plastronada, do homem que se habituou, que sabe como se fazem as coisas, como se entra num teatro ou se serve um chá numa tarde de irreparável elegância.

Daquela inexperiência resulta, como consequência bastante incômoda, que vivo me espantando e me assustando. A insensatez aparece em tudo e sempre com aspeto novo; o desvairio se diferencia indefinidamente. Quando se julga já ter visto bastante bizaria no mundo surge ainda uma inédita ou pelo menos sob forma inteiramente inesperada. Parece que tudo é novo nas ruas, tudo inaudito nas conversas das esquinas e tudo incrível nas escadarias dos teatros. Mas essa inexperiência, apesar de sua evidente superioridade sobre a carapaça, é apenas uma questão de sensibilidade e está longe de constituir uma sabedoria. Está no plano das sensações, é feita de impressionismo mais do que de reflexão.

A experiência real da sabedoria, aquela verdadeira da inteligência, que o homem moderno pretende imitar com a insensibilidade, vê nessas manifestações do mundo sempre a mesma coisa. Se a insensatez aparece sempre nova para o impressionista imaginativo, o pecado certamente aparece sempre o mesmo para o sacerdote que passa horas por dia no confessionário. O pecado surge sempre, penso eu, com uma monotonia horrível. É sempre a mesma história que se esforça por ser uma história, a mesma penitência que ainda chega incompleta com uns restos da mesma complacência. A maior humilhação para o homem está nessa impossibilidade de ter uma história própria no pecado. O pecado é a própria banalidade. Ao contrário do que possa esperar um amador de estados de alma, creio que o sacerdote que se debruça sobre o pecado não encontra movimento e

vibração, mas imobilidade e paralisia. O próprio penitente muitas vezes pensará que está ouvindo as mesmas fórmulas e os mesmos conselhos, e julga que o padre se repete, que o sacerdote não varia. Mas quem se repete é ele, porque a monotonia é a face do pecado. O pecador é o cacete, o banal, o homem desesperadamente pouco interessante, o menos divertido dos espetáculos.

Mas com tudo isso, e se não estou muito errado, o aspeto exterior, a epifania do mundo se caracteriza pela diversidade vertiginosa.

Para o indivíduo que se instalou o mais comodamente possível no mundo passa-se um fenómeno contrário que não contem a sabedoria nem requer a sensibilidade das impressões. É o contrário do poeta e do sacerdote. Para êsse o mundo não espanta porque tornou-se monótono, mas em compensação ele procura a diversidade no domínio próprio da inteligência. Daí nasce a angústia baseada, por assim dizer, na tolerância da sensibilidade. Procura teorias específicas para atender à insegurança dos movimentos exteriores porque para eles importa definitivamente crer na segurança do mundo. A diversidade das aparências mergulha procurando levar a fermentação do mundo para o próprio plano da inteligência. São tranquilos nas ruas, nas escadarias, perfeitamente informados a respeito de roupas e gestos, mas desforram-se admitindo que cada um pode ter na opinião, um sistema, uma verdade.

O fato é que fiquei assustado quando me achei de repente no hall do Municipal numa noite de bailado russo, no meio de centenas de damas paramentadas com grandes mantos vistosos. Por que, aqueles mantos? De onde tinham saído? Onde os tinha eu visto, e quando?

Então tive a certeza brusca que aquela gente estava chegando de pilhar as sacristias dos arredores. Os mantos, as sedas, as púrpuras, os ouros, toda aquela paramentação tinha sido arrancada dos nichos apagados.

A estridência do sacrilégio não parecia espantar muito porque todos conversavam amenamente. As damas deslizavam calmamente dando geitos nos mantos, os cavalheiros faziam curvetas, e uma insensação de cigarros finos envolvia o “decor” que amanhã o mais abjeto dos cronistas irá chamar de “ambiente de fina espiritualidade”.

Ainda esperei que chegassem de repente investigadores acompanhados de sacristãos excitados, que toda a quadrilha fosse convidada a amontoar ali mesmo no hall o “butin”, e que por fim fosse tudo devolvido, mantos e corôas, à Rainha despojada.

Há dias atrás um piedoso ladrão devolveu a corôa de Nossa Senhora da Glória mas o jornal, tratando-o por meliante, só achou explicável o fato pela dificuldade que ele tinha experimentado em fundir

a peça. Realmente o ponto de fusão do ouro é elevado e nos tempos que correm é muito mais fácil acreditar num problema metalúrgico do que num arrependimento sincero.

* * *

Há poucos anos atrás (e perdoem-me o que essas reflexões tenham de pessoal e sem gôsto) quando eu andava pelas ruas procurando o sentido das coisas, e olhava de longe, com melancolia, para as torres das Igrejas, a Divina Providência valeu-se duma coisa muito pequenina e muito insignificante para me empurrar e me atirar “de bruços, estatelado, dentro da casa luminosa”.

Julgo que seja impossível contar a história de uma conversão. Em geral é costume, nesses casos, fazer um romance enxarcado de psicologia sentimental onde a fé aparece de repente como um açúcar cristalizado no fundo duma compota. Faz-se um enredo enchendo os claros, dá-se importância a um certo passeio ou uma certa leitura não deixando de mencionar de vez em quando o Espírito Santo mais como fiador do que como principal autor. Nunca tentarei semelhante tarefa porque, pelo pouco que já andei considerando, conclui que iria contar a história mais estúpida do mundo. É fácil imaginar por exemplo uma história em que somente uma palavra em dez fosse legível. No meu caso muito poucas palavras são legíveis, mas entre essas poucas ficaram alguns nomes, nomes de pessoas. E um nome já é uma formidável história.

Mas voltando através àquela suposição sobre os processos de Deus, quero dizer que as coisas pequenas que encontrei no caminho foram simplesmente casacos e chapéus. A incongruidade dos chapéus, o desespero dum casaco, demonstraram-me com violência o pecado original, mas a insensatez das indumentárias pareceu-me sempre conter um elemento mais trágico do que a ofensa do sexto mandamento. Havia qualquer coisa antes do pudor, antes da concupiscência na lenda das roupas.

Haverá coisa mais trágica do que um chapeusinho de pano verde veronês com um caco de galalite ou um pedaço de fita armado em cima de dois caracões num ângulo impossível? Haverá coisa mais fascinante do que um jaquetão? Quando tudo isso se amontoa nas esquinas ou flue nas avenidas, aos borbotoes, e ainda se complica com embrulhos, gravatas e balangandans, e quando se adivinha sob o disfarce o pobre corpo humano sem glória, um corpo perseguido, crivado de imperativos que a cada hora são contornados ou iludidos, e quando a gente ainda vê os rostos torcidos no sorriso sociável do bom munícipe e ouve o falar, ininterrupto como um castigo, o inesgotável e

miudo cacarejar das vozes que não têm nada para dizer, então é impossível não desconfiar que há um enorme equívoco na vida e no destino dessas bizarras criaturas.

As vestimentas esquisitas que vemos nas ruas têm qualquer coisa de angustioso e de arranjado na última hora. Fazem pensar numa improvisação de pânico, num arrecadar febril de um minuto de fuga. Aquela história começou evidentemente na porta do paraíso perdido. Os homens de penitência também se vestiram quando viram que estavam nus. Mas a veste de penitência tem sentido na própria penitência, na descoberta da nudez. E também tem o sentido da salvação, isto é, da volta do Senhor. Assim o monge é uma sentinela sempre pronta, sempre na expectativa do Rei: o hábito, o cinto, as sandálias, tudo no monge está pronto para o Cristo, sob tensão escatológica.

As roupas variadíssimas dos homens das ruas, ao contrário, pela diversidade, pela variabilidade, pelo despropósito, são coisas apanhadas às pressas e significam justamente o contrário dessa espera: são símbolo da fuga.

Na escadaria do Municipal, porém, vê-se na pompa do vestuário um elemento especial que não lembra a fuga das ruas nem a espera dos mosteiros. Ai há uma fixação, uma realização, um encontro; uma consumação, uma cristalização. O vestuário de gala não é roupa nem hábito: é paramento.

Não fogem nem esperam porque já se encontraram dentro deles mesmos. Não precisam da Glória de Deus porque agora se cobrem com a vistosa e fantástica paramentação da própria glória. O burguês paramentado, com manto, é qualquer coisa que agride a mais elementar sensibilidade. É o homem que se glorifica a si mesmo; que corôa a própria cabeça; que se consagra; que inventa, realiza, determina a sua própria vestição, a sua própria ordenação, com os materiais de sua própria glória e a garantia incontestada de sua suficiência.

É a mão que se impõe na própria cabeça e que ageita diante do espelho uma estola inventada. E no fim dessa cerimônia de auto consagração, dando um geito de olhos e um tapa no drapeado do manto, ele acha que ficou bem.

Se o Imperador Romano era um usurpador do Kirios, do único Imperador, apesar do determinismo histórico que pretende tirar o cristianismo da putrefação dos cezares, se Augusto e Tibério não passavam de macacos do Kirios, o burguês paramentado, através das dinâmicas revolucionárias, atingiu o mais baixo nível de imitação subalterna.

Nem se pode dizer que é usurpador da nobreza a quem tomou as terras e os castêlos: trata-se, antes, de uma orgia vulgar, duma grossa partida de criadagem embriagada que achou de se enfeitar com os mantos das castelãs assassinadas.

Mas em última análise a questão ainda se reduz a um confronto decisivo entre êle, burguês, e Deus; entre o sacerdócio dele mesmo, burguês, e o sacerdócio de Deus.

O sacerdote de Deus, o homem consagrado pelo Bispo que é o próprio Cristo, também recebe o paramento. O ouro, a sêda, a púrpura entram no seu vestuário para espanto do mundo que só vê nisso a “pompa” da Igreja, o alarde dos recursos financeiros da cúria. O sacerdote de Deus veste o ouro e a seda, veste a Glória por cima do hábito da penitência, realizando uma consumação terrível como aquela da cruz. O Reino de Deus se encontra com o Reino de Deus, a prontidão escatológica passa no ato de Glória, vive a presença do Rei. Repete-se a experiência da cruz na pessoa do sacerdote mas aqui, lembrando a crucificação de Pedro, o que pesa nos ombros consagrados não é a penitência, é a Glória. O paramento crucifica. A Glória de Deus pesa, esmaga. Contam que Pio XI, nas grandes solenidades sentia a tal ponto a enorme carga da Glória do Senhor que aparecia com uma palidez cadavérica. Um imenso e acabrunhante “non sum dignus” apertava-lhe o coração piedoso.

Mas no burguês não. Nêle o manto não pesa. Não o deve a ninguém, comprou e pagou. Vestiu-se. Consagrou-se. Cada um dêles é um universo fechado, um Deus.

* * *

Afinal, voltando à noite do bailado, sempre consegui chegar à cadeira que correspondia ao meu número. As cadeiras são todas iguais, com números e letras, em filas. Aqui a revolução democrática reconquista o terreno perdido pondo em cheque o fausto das indumentárias. Ainda não se lembraram de construir um teatro com um trono para cada dama afim de evitar o conflito estético entre o manto e a fila. É verdade que lá dentro já despiram os mantos proporcionando ao amador uma sistemática pouco interessante de espáduas fatigadas, e também que a gente começa a se sentir à vontade quando se reconhece aqui e ali algum rosto de vizinha ou parenta. Ora, justamente quando me dispunha a esticar as pernas e esperar o bailado, e já me persuadia que o melhor era considerar o fenômeno gala sob o aspeto duma grande inocência burlesca, encontrei rostos conhecidos. Depois perturbei-me

com a presença de duas mil faces encravadas na concavidade do anfiteatro. Não se consegue um abrigo na banalidade porque uma face nunca é banal. Por mais que façam, que se esforcem, cada uma tem uma marca. Durante um entreato, num corredor, encontrei um velho amigo de colégio. Uma face que tinha sido de menino. Hoje está entumescida e gretada. Vê-se ainda, por baixo do entumescimento e das gretas, a luminosidade duma infância sempre presente, dum reflorescimento sempre possível. Não me lembro ao certo o que ele me disse sobre o bailado ou sobre a guerra porque eu via a sua face, e quando ele se debruçava para mim cheio de arugumentos, o rosto muito próximo inchava-se e perdia os contornos. Era uma coisa enorme, uma geografia com planícies, charnecas e montes, um planeta imenso, uma vida. Lá dentro, na concha da platéia, são duas mil faces ou cinco mil, não importa, voltadas para o mesmo retângulo. Juntaram-se ali numa comunidade estilhaçada, numa união em que todos se ignoram, para esperar que naquele retângulo se inscrevam certas figuras estéticas. Figuras sem rosto. Aquele retângulo imprime caráter à comunidades das duas mil faces; é por causa dele, por ser ele um retângulo estético e civilizado que cada um na platéia se compenetra de finura e civilização. O bailado imanta a platéia. O espetáculo educado educa. E por isso, pela força e mérito do bailado, os cavalheiros fazem curvetas e ciciam comlicenças. Se estivessemos noutro lugar, lá onde as bombas caem, estariam soltando imprecações e cerrando os punhos. Aqui não, por causa do bailado as mãos tratadas manejam binóculos com gestos de oficiante. E as faces, as duas mil faces que não podem ser banais, esforcem-se, tentam imobilizar-se num extase de salão.

* * *

Evidentemente com todas essas reflexões tumultuárias, erradas ou certas, não consegui ver o bailado direito. A sensação imediata que tive foi o de serem o Proteu e o Galo de Ouro coisas muito menos fantásticas do que o hall do teatro. Sempre tive, aliás, uma certa desconfiança em matéria de bailado que ainda me parece uma arte dolorida, hesitante, vagamente ridícula, que a cada instante perde o pé metafísico e mergulha no arbitrário. Sobre, nessas ocasiões, somente o sentido técnico. A elite dos “connoisseurs”, como em todos os espetáculos, suponho, vive à custa de um relativismo, rememorando e comparando temporadas. Para a maioria entretanto o que importa é tirar do espetáculo dois comentários finos e sobretudo o alívio de ter vencido

mais um escalão da complicada vida dos civilizados. Importa ter ido ao bailado.

No fim da noite tornei a encontrar no hall a mesma multidão paramentada, mas creio ter percebido que iam embora sem entusiasmo. Um acabrunhamento medido combinado com uma impaciência flácida determinava a lenta evacuação do teatro. Então assaltou-me a mente a esperança absurda de ver aquele bando todo arrependido (decepcionado com o sem lucro da pilhagem) ir devolver nas sacristias, nos nichos apagados, as coroas e os mantos, como aquele bom ladrão de Nossa Senhora da Glória.

GORDAN, Dom Paulo. Escatologia concreta. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 119, p. 100-107, ago. 1942.

ESCATOLOGIA CONCRETA DOM PAULO GORDAN O. S. B.

Parece que à nossa geração foi dado sentir mais agudamente, por entre abalos catastróficos, a dôr trágica da existência histórica, da existência no tempo. A mais séria das modernas tentativas filosóficas, o existencialismo, gira continuamente em volta do problema do tempo e da nossa existência no tempo. O Tempo, esta categoria enigmática, esta cruz filosófica, começa a ser uma categoria “existencial” — vital ou mortal —, uma esfera cheia de energias explosivas, demoníacas. E, o que é o pior, uma esfera absolutamente sem saída, hermeticamente fechada. Talvez estivesse nos desígnios da divina Providência que a humanidade, fugindo à eternidade, passasse por esta filosofia como por um purgatório, para aprender de novo, no desespero, a grande arte de esperar e para apreciar melhor o Dom da Eternidade, que lhe foi feito em Cristo Jesus.

O Dom da Eternidade... Mas não será isto apenas uma doce ilusão? Como podemos falar da Eternidade, nós, que apesar de cristãos, gememos sob o pesado jugo do tempo? Estes dois mil anos de história cristã, não estarão êles numa contradição aberta com a Eternidade, de cuja posse já nos gloriamos? Oh! estes dois mil anos, — o belo assunto de tantos oradores festivos em tantos jubileus oficiais. Mas cada um deles, Congressos e Centenários, é como a faca que corta friamente o tecido da nossa fantasia esperançosa, já familiarizada com a Eternidade, — na qual não haverá nem jubileus, nem Congressos, nem Centenários nem oradores. — O Tempo, e concretamente estes dois mil anos, é uma espada de dois gumes, que serve para fulminar os que pensam, ao menos uma vez em cada século, com regularidade estúpida, de haver “*écrasé l’infâme*”. Mas uma espada de fogo, que atravessa a nossa própria alma, ferindo-a no seu suave sonho de viver acima do tempo e da história.

O dilema se origina porém, como quasi todos os dilemas, de um malentendido: a Eternidade não é um asilo para fracos e fracassados, não está alí ou aqui: a Eternidade está dentro de nós mesmos, e só aqueles que usam de violência a podem arrebatar. Nunca devemos perder de vista o carater eminentemente dinâmico da Redenção, que não se contenta com aniquilar as coisas adversas, mas procura transformá-las, transfigurá-las e transsubstanciá-las. Pois ela é a manifestação da

Caridade, que atrai tudo para si. Que corre atrás dos objetos do seu amor e faz com que a sua fuga termine num abraço íntimo.

No princípio, o Tempo estava na Eternidade; com o pecado dos protoparentes o Tempo se tornou uma categoria aparentemente autónoma, — aparentemente apenas: pois quem dominou, de fato, foi a Morte, por meio do Tempo. Deus podia, numa justa ira, aniquilar o Tempo, pulverizar o mundo, apagar a criação como um desenho em quadro negro. Mas Deus não o quis fazer, pois Deus é a Caridade. E a Caridade não sossega antes de ter reintegrado tudo que dela se afastara. Assim, o Verbo se fez Carne, para fazer da Carne o troféu da Vitória Eterna; sofreu a Morte, para fazer da Morte o Sacramento da Vida. E o Tempo, filho pródigo da Eternidade, tornou-se de novo, pela Caridade, Imagem substancial da Eternidade.

Tudo isso devemos ter em vista, ao tropeçarmos, um belo dia, com o fato dos dois mil anos de história cristã. Não estão em contradição com a Eternidade, como os milênios que precederam à Encarnação do Verbo: são simplesmente a sua imagem, o seu reflexo substancial. Não nos separam do Cristo, mas nos unem com Ele. E se, como diz o salmista, mil anos são como um dia para Deus, então dois mil anos serão dois dias, — e dois dias da sua Eternidade, dois dias da nossa Eternidade, que é a nossa herança no Filho...

Quando os cristãos de Corinto leram, na primeira epístola que o apóstolo Paulo lhes escrevera, as seguintes palavras: “Todas as coisas que aconteceram aos nossos pais no deserto, lhes aconteceram em figura, mas foram escritas para advertência nossa, a quem chegaram os fins dos séculos (eis hous tá télê tôn aiônôn katênteken)”, — certamente não estranharam muito. Não temos provas de que tivessem compreendido a frase do apóstolo como anunciando-lhes para amanhã o assim chamado “fim do mundo”. A *Escatologia* não foi para eles um assunto suspeito, uma charada esteril e estereotípica. Mas uma energia concreta, um furacão que renova a face da terra, um fogo que esquentar e ilumina. Uma verdade básica da Boa-Nova, que é tão boa por ser tão nova e tão renovadora, tão definitiva, tão perfeita, — tão *escatológica*.

Procuremos chegar a esta visão plástica e simples que tinham os Coríntios de um dos capítulos mais obscurecidos pela mediocridade da razão humana fracamente iluminada pela fé e pouco aquecida pela Caridade.

Os exegetas são unânimes em sentir em face do que chamam a “doutrina escatológica”, um certo calafrio. E unanimemente vêm-se na necessidade de inventar desculpas. Se são protestantes, tornam-se elas acusações formalmente blasfemas, como a célebre do modernista Loisy:

“Jesús annonçait le Royaume; mais c’est l’Église que est venue”. As desculpas dos exegetas católicos são mais timidas, comparadas à tal insolência. Se para os protestantes Jesús se enganou tragicamente com a mensagem da vinda do Reino, enganando a seguir os seus discípulos, — para os católicos Êle foi, ao menos, a causa involuntária do erro entusiasta das primeiras gerações cristãs: São Paulo teria esperado tão ardentemente os fins dos tempos, unicamente porque Jesús Cristo se exprimira de maneira pouco clara sobre o assunto.

Não são raros os estudos sobre o “desenvolvimento das idéias escatológicas nas cartas de São Paulo”: da esperança imediata das epístolas aos Tessalonicenses, através de uma incerteza vacilante nas epístolas aos Coríntios, chegaria o apóstolo a uma certa resignação na epístola aos Filippenses e a uma franca desilusão humana, sustentado porém pela consolação da confiança em Deus, nas cartas pastorais.

Quanto à escatologia do próprio Cristo, principalmente nos seus sermões chamados apocalípticos”, (Mat. 24,-1 s. e par.), descobriu a ciência bíblica uma certa sutilidade exegetica e apologética que acaba de vez com o escândalo dos protestantes; é a famosa “perspectiva profética”. Como por exemplo o profeta Isaías (cf 35, 1-10) vê e descreve, na mesma imagem, a libertação do povo escolhido do exílio babilónico e a última redenção e perfeição de todas as coisas no fim dos tempos, — e tudo isso em cores emprestadas à primeira passagem do povo de Deus pelo deserto, assim também prevê o Cristo, na catástrofe de Jerusalem do ano 70, como que já transparentes, o juízo final, as dôres apocalípticas e a sua própria vinda sobre as nuvens do céu em poder e majestade, podendo dirigir tal profecia à geração aí presente que haveria de ver todos estes acontecimentos cumpridos (cf Mat 24, 35), e que na realidade assistiu apenas à ruína da cidade santa.

Aliás, para a maior consolação dos apologéas não faltam textos, onde o Cristo distingue mais claramente as diversas fases escatológicas; nos outros Êle estaria usando a perspectiva profética, — que na realidade é antes uma falta de perspectiva, ao menos no sentido técnico da pintura, onde justamente pela perspectiva ganha a imagem uma profundidade plástica e fundos diferentes. Enquanto a chamada perspectiva profética vê e põe as coisas mais disparatadas no mesmo plano. Seria, pois, melhor chamá-la: transparência profética.

Se perguntamos o “porque” desta maneira tão estranha de ver e descrever as coisas do futuro, então recebemos a resposta metafísica de que o profeta e sobretudo o Cristo participam em suas visões do “nunc aeternum” de Deus, no qual as coisas do passado e do futuro estão igualmente presentes: “Deus chama as coisas que não são, como se

fossem” (Rom 4, 17). De fato assim se explica muito bem uma afirmação como a seguinte, tão escandalosa para os gramáticos e tão preciosa para os verdadeiros “filo-logos” (isto é: amigos do Logos de Deus): “Amen, amen dico vobis... Na verdade, na verdade, vos digo, antes que Abraão fosse feito, eu sou” (João 8.48). Mas contudo, permanece o fato que este modo de falar causa uma verdadeira confusão, ao menos entre... os gramáticos.

Como resolver o problema?

Erik Peterson, bem conhecido dos leitores de “A ORDEM”, teve, ainda protestante, uma idéia muito interessante; êle diz num livrinho sobre a Igreja (“Die Kirche, Muenchen 1928), que a prédica de Jesús era concretamente escatológica em relação aos judeus. O fato de que a atual prédica da Igreja, e já a prédica dos apóstolos entre os gentios, não seja mais concretamente escatológica, mas antes uma doutrina abstrata sobre os “novíssimos”, resultaria da transferência do Evangelho para o ambiente pagão, uma vez renegado pelos judeus. Como entre os gentios não houvera disposição para a escatologia, sofreu o plano original de Deus uma mudança sensível: se os judeus tivessem aceito a fé no Cristo, teria chegado realmente o Reino, — enquanto agora foi formada a Igreja “ex gentibus”.

É assim que Peterson procura salvar tanto a dignidade de Deus como a tese indigna de Loisy. De fato, “Jésus annonçait le Royaume, et c’est l’Église que est venue” ; não porque Jesus fosse um fanático ou desequilibrado que não soubesse nada do futuro (Loisy), mas porque os judeus não aceitaram o Reino.

Além da inconveniência de aceitarmos dois planos em Deus, que realiza o segundo depois de fracassado o primeiro, não corresponde a tese de Peterson aos próprios fatos históricos. Justamente a prédica do apóstolo responsável pela transferência do Evangelho para os gentios, justamente a prédica de São Paulo, é *concretamente* escatológica, escandalosamente escatológica: “Tudo, até as velhas histórias dos judeus, foi escrito para advertência nossa dos *pagãos* batizados de Corintio, a quem chegaram “os fins dos séculos”.

Mas isto Peterson compreendeu perfeitamente: os Novíssimos, esta doutrina inquietante, substitue hoje em dia a escatologia concreta nos catecismos, no púlpito e nos tratados da escola; é a sombra fraca da luz transbordante dos tempos antigos, da esperança na glória. De onde vêm, afinal, esta banalização triste, esta mediocridade e este enfraquecimento de uma das idéias mais fortes, mais reais e mais revolucionárias da fé cristã?

Novamente: de um mal-entendido. De um mal-entendido simples, mas por isso mesmo tão fatal: um mal-entendido a alcance de todos. Impossível não cair na ratoeira: sempre que ouvimos as palavras “escatologia”, “escatológico”, sentimos um certo susto. Pois fazemos naturalmente associações catastróficas: fim do mundo, explosão do universo, chuva de estrelas, crepúsculo dos deuses. Eis uma escatologia pagã e talvez judaica; uma mitologia. Pois se na verdade ela fosse somente um “dies irae”, então não compreenderíamos a esperança entusiasta dos primeiros cristãos e dos grandes séculos do martírio e do monaquismo.

Se entendermos as palavras do Cristo sómente neste sentido catastrófico, devemos confessar que nada disso aconteceu até agora e que por conseguinte as suas promessas e ameaças não merecem muito crédito. E mesmo aceitando o fato cósmico num futuro remoto, nada sentimos de sua importância para nós, religiosamente falando. Individualmente, sim: teremos que enfrentar, cada um por si, a morte, o juízo, o inferno e (quem sabe?) talvez até o paraíso, — os “novíssimos”. Mas a catástrofe cósmica e final nos deixa frios. Tão frios como as profecias de certos técnicos na matéria sobre a vinda de uma nova época glacial.

Mas então, que é afinal a famosa escatologia?

A teleiosis, a perfeição de todas as coisas, a transformação do mundo; não um fim, mas um começo; não uma perspectiva catastrófica, mas uma esperança extática, o conteúdo íntimo da Boa-Nova: a Renovação da face da terra, a kainê ktisis, a nova criatura (Gal 6.55).

“Si qua ergo in Christo, nova creatura, vetera transierunt; ecce facta sunt omnia nova: se alguém pois for em Cristo, é uma nova criatura; passou o que era velho; eis que tudo se fez novo (2 Cor 5, 17).

Et dixit qui sedebat in throno: ecce nova facio omnia: então o que estava sentado no trono, disse: eis que faço novas todas as coisas” (Apc 21,5). Os terrores dos acontecimentos finais só são terrores para aqueles que não são “em Cristo Jesus”. Os outros desejam ardentemente com “a criação toda, que está sofrendo as dores do parto, a revelação da glória dos filhos de Deus” (Rom 8, 22 s.).

A escatologia concreta continúa na Igreja, enquanto o Cristo continue nela, — Êle que é o alfa e o omega, o começo e o fim “qui est et qui erat et qui venturus est, omnipotens: que é que era e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Apc 1,8). *A escatologia é o proprio Cristo*. E aqueles aos quais chegaram os fins dos séculos, são os mesmos aos quais chegou “na plenitude dos tempos” (Gal 4, 4) o Cristo, que é o

Principio e o Fim, o Amem, o Sim, a Realidade, o “Corpo” de todas as promessas de Deus, a perfeição de todas as coisas (cf. 2 Cor. 1, 20).

Compreendida assim, torna-se a escatologia a coisa mais atual e vital do mundo. O proprio “mundo” está como que possuído pela idéia do progresso, da perfeição, fosse somente a perfeição da indústria bélica. Mas que quer dizer a palavra “perfeição”? Um acabamento técnico talvez, como no programa civilizador do progresso “in infinitum”? Ou, no ambiente religioso, uma coisa puramente moral, um esforço ascético, um estímulo psicológico da virtude?

A todos aqueles que desejam saber o que significa “viver no plano escatológico”, deixamos o proprio Cristo responder: “Sede vós perfeitos, como vosso Pai celestial é perfeito” (Mat 5,48).

Perficere, per-facere; a palavra diz literalmente: fazer completamente, fazer até o fim. Ser perfeito no sentido cristão quer dizer, por conseguinte, chegar ao nosso fim, à perfeição de todas as coisas deste mundo, ao “es-chaton”, como diz a palavra grega: à plena realização do Reino de Deus. Não podemos ser perfeitos como o nosso Pai celestial é perfeito, a não ser que *venha o seu Reino e que desapareça a forma deste mundo*.

Viver escatologicamente é pois uma coisa muito diversa de “viver perigosamente”. Viver perigosamente é andar tateando, às escuras, escorregando; é cair no abismo, morrer e desprezar a morte num acesso de heroísmo embriagador. Viver perigosamente é viver no Tempo debaixo do cetro da Morte.

Viver escatologicamente, viver no plano escatológico é andar e progredir no Caminho que é o proprio Cristo, é “viver” simplesmente n’Aquele que é a Vida, é fazer a Verdade que é também o mesmo Cristo-Senhor. Não há nisto nenhum esoterismo: *a vida cristã é escatológica ou não é vida cristã*.

Até a sabedoria do povo sabe que não podemos modificar o tempo, nem no sentido meteorológico nem no sentido cronológico; quando chove, não podemos fazer parar a chuva; quando um ano passou, não podemos revocá-lo.

Pois bem: a nós chegou o fim dos tempos, a plenitude dos tempos, a perfeição de todas as coisas. Temos que cumprir as leis deste nosso tempo e viver na Escatologia Concreta, no Cristo QUI EST ET QUI ERAT ET QUI VENTURUS EST, OMNIPO-TENS; QUE É, QUE ERA E QUE HA DE VIR, O TODO-PODEROSO;

LOPES, Paulo Corrêa. Outono. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 124, p. 160, fev. 1943.

OUTONO
PAULO CORRÊA LOPES

O outono chegou com suas primeiras folhas mortas. E Job, se não me falha a memória, já comparou a vida do homem a uma folha. E comparou muito bem. Principalmente a vida do homem sem Deus.

Quando a criatura encontra o Criador já não há vento, por mais forte que sopra, que possa arrancar a folha humana da árvore divina.

O outono chegou com suas primeiras folhas mortas. E o outono nos fala da poesia das almas que atingiram a plenitude. Estação bela e, ao mesmo tempo, terrível. Há como que um aceno de despedida em todo o ser que atingiu o outono. Olhos cansados se voltam muitas vezes para o passado. O homem velho acorda e, numa última tentativa, procura arrastar a alma para épocas perigosas.

O outono chegou com suas primeiras folhas mortas...

CARPEAUX, Otto Maria. A utopia como problema religioso. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 133, p. 537-544, dez. 1943.

A UTOPIA COMO PROBLEMA RELIGIOSO OTTO MARIA CARPEAUX

O ponto de partida é a obra mais estranha de Vladimir Soloviov: as *Três conversas*, compostas entre 1889 e 1890, das quais a última contém a profecia do Anticristo. Nesta terceira conversa, o “Príncipe”, imagem do velho Tolsloi, explica as suas idéias progressistas, humanitárias, duma utopia que lhe parece o verdadeiro cristianismo, em vez do cristianismo falsificado da Igreja; e o “Senhor Z”, representante do próprio Soloviov, responde-lhe com a frase decisiva que “o progresso é o signo do fim próximo”. Contra o humanitarismo do Príncipe, Z. erige a idéia cristã da Apocalipse, da qual o Anticristo é o precursor.

Essa obra de Soloviov é a maior discussão que existe entre a idéia utópica e a idéia cristã, entre Utopia e Cristianismo. À espera do fim apocalíptico do mundo, bem cristã, opõe-se àquilo a que Paul Schuetz chamou “a transgressão do limite escatológico”; opõe-se a tentativa de acabar, desde já, com o estado pecador do gênero humano; acabar com o tempo histórico que a história sagrada tem que percorrer, acabar com todos os infernos e purgatórios divinos para criar, já o paraíso puramente humano da Utopia.

A essa utopia Soloviov opõe um pensamento apocalíptico, cristão: ao Anticristo humanitário, representante terrestre do supremo Mal, opõe a representação terrestre do supremo Bem, a Igreja reunida. O Anticristo utópico será vencido pela união das Igrejas separadas.

A oposição parece, à primeira vista, bem estranha; como se Soloviov, que pensou, mas não realizou — nem sequer para a sua própria pessoa — essa união, tivesse oposto à utopia anticristã uma utopia cristã, tampouco praticável. Com efeito, a idéia da União das Igrejas separadas, idéia de Leibniz e de todos os grandes espíritos do barroco, é, não por acaso, contemporânea da época das primeiras grandes utopias técnicas e filosóficas. Parece assim intimamente propriedade do espírito ocidental, perturbado pela Reforma e pela separação das Igrejas, como é ocidental o seu adversário utópico. A própria idéia da União, enquanto é pensamento dos protestantes e anglicanos separados, parece a simples tradução da idéia utópica para a linguagem do mundo cristão. Soloviov, porém, não é desta opinião. Denuncia o “Príncipe” como representante do Ocidente progressista,

des cristianizado; sente-se, a si mesmo, como representante do cristianismo oriental, que guardou toda a frescura mística do cristianismo primitivo. Não se trata, nessa questão, duma mera opinião quanto as origens históricas da Utopia e da União; trata-se de saber onde está — no Ocidente ou no Oriente — o verdadeiro cristianismo e o próprio Anti-cristo. E uma investigação puramente histórica, estudando as origens daqueles dois pensamentos inimigos, do “Príncipe” e do “Senhor Z.”, poderá chegar a distinções mais sutis: estudando as origens utópicas do pensamento de União cristã de Soloviov, chegar a compreensão da substância religiosa do pensamento utópico.

A atitude de Soloviov com respeito à Igreja católica romana, e a interpretação do seu pensamento principalmente por espíritos mais ou menos ocidentalizados, seduziu muita gente a considerar o grande filósofo russo como representante do cristianismo ocidental dentro da Rússia; quase como católico. Esse ponto de vista não é inteiramente justo. Soloviov é bem russo. O seu pensamento cristão tem fontes bem russas.

Desde a queda do Império bizantino, em 1453, os grão-duques e tzares de Moscou sentiam-se sucessores dos imperadores do Oriente. À Roma dos últimos imperadores romanos e dos primeiros papas, e ao Bizâncio dos imperadores gregos e dos patriarcas do Oriente, a “Roma renovada”, deveria seguir Moscou como a “Terceira Roma”. Hildegard Schaefer (“Moskau, das dritte Rom”, 1931) demonstrou como nasceu essa idéia no cérebro perturbado de uns monges gregos refugiados na Rússia; como uns monges russos — Philotheos de Pskow e outros — transformaram essa idéia em doutrina teológico-política do novo Império russo e do seu imperialismo primitivo; como o cesaro-papismo dos tzares se dirigiu enfim contra a própria Igreja russa, abolindo Pedro o Grande o patriarcado de Moscou e concentrando todo o poder eclesiástico nas mãos duma autoridade civil, subordinada imediatamente ao próprio tzar, o colégio do Santo Sínodo; e como a forma religiosa da idéia, a reunião das Igrejas sob a chefia da “Terceira Roma” russa sobreviveu apenas no pensamento dos sectários. Soloviov é bem russo. Tampouco pode-se-lhe negar a filiação bizantina e grega. As idéias de Philotheos de Pskow baseia vam-se na “Crônica mundial” do bizantino Koslantino Manasses que, do seu lado não está longe de teologemas origenitas sobre a “Apokataslasis” final de todos inclusive do próprio diabo; pensamento herético que já tem algo duma utopia religiosa.

Não é o único traço utópico que se pode verificar no pensamento de União das Igrejas, de Soloviov. Toda a filosofia religiosa de Soloviov, anterior as “Três conversas”, é de indole origenista,

afirmando o carácter puramente negativo do Mal, até negar-lhe a verdadeira existência. Para explicar a diferença essencial entre o pensamento ocidental da União, de Bossuet, e Leibniz, e o de Soloviov não basta, porém, alegar a origem origenista deste último: o origenismo do grande russo aparece vitoriosamente na utopia religiosa das “Três conversas”, justamente naquela obra em que reconheceu a verdadeira existência do Mal, desmentindo toda a sua obra anterior (v. Fritz Lieb, “Spekulation und Offenbarung bei Vladimir Soloviov”, 1930). Em comparação com um Bossuet e um Leibniz, Soloviov é um verdadeiro ulopista religioso.

Certas interpretações puramente psicológicas explicaram esse utopismo como consequência do próprio carácter russo-interpretação hostil em Thomas Masaryk (“Rússia e Europa”, 1910), denunciando o utopismo irremediável tios russos; interpretação mais compreensiva em V. V. Zenkovskij (“O espírito utópico no pensamento russo”, 1931), indicando traços cristãos até no messianismo bolchevista. Soloviov ter-se-ia conformado, talvez, com ambas as interpretações: para salvar a origem russa dum pensamento do qual ele próprio já não conheceu as fontes ocidentais.

O teólogo luterano Ernst Benz teve em 1937, a sorte de descobrir essas fontes esquecidas. Existem analogias estranhas, até concordâncias literais, entre o “conto” apocalíptico de Soloviov e dois livros totalmente esquecidos de Heinrich Jung-Stilling: “História da vitória da religião cristã”, 1799, e “Primeiro suplemento à História da vitória da religião cristã”, 1805. Jung-Stilling (1740-1817) sobrevive como autor duma das melhores autobiografias em lingua alemã; Nietzsche menciona-o entre os maiores prosadores alemães (“Menschliches, Allzumenschliches”, 2.^a parte, aph. 109). Daí, todos os seus leitores conhecem-lhe a infância e educação pietista; poucos sabem que ele se tornou, mais tarde, ocultista confuso, transformando as lições dos seus mestres em visões escatológicas. E esse Jung-Stilling ocultista é a fonte de Soloviov!

Isto é bem curioso; e é mais do que uma mera curiosidade. O que tem o pensador russo com o ocultista alemão? E como conheceu aqueles livros, nunca traduzidos para o russo, e, na época de Soloviov já totalmente esquecidos, raridades bibliográficas?

É preciso descobrir entre Jung-Stilling e Soloviov o “missing-link”. Acredito tê-lo descoberto na pessoa de Juliana de Kruedener, pietista alemã, bastante confusa, visionária, discípula e amiga de Jung-Stilling, mais tarde amiga e conselheira do czar Alexandre I, a quem ela sugeriu idéias vagas sobre a união de todas as Igrejas, e a quem sugeriu

a criação da Santa Aliança de 1815, para acabar com as guerras e erigir, desde já, o reino da paz cristã sôbre a terra. Sabe-se que, depois da morte de Alexandre I, em 1824, se teceram na Rússia, em torno da sua pessoa sagrada, muitas lendas populares: o tzar não teria sido realmente morto, ele voltaria um dia para fundar o reino de mil anos, intermédio entre o Anticristo e o Juízo Final. O Anticristo, era, para os sectários russos, o próprio Estado dos tzares; nas crenças sectárias sobreviveram as confusas idéias de Jung-Stilling, chegando enfim até Soloviov que é, visto da Igreja e do Estado russo, um sectário oposicionista.

O pensamento apocalíptico de Soloviov tem fontes pietistas. Estudos dos últimos anos demonstraram o grande papel do pietismo na evolução espiritual da Europa. Foi o pietismo que trouxe, através da França quietista de Mme. Guyon, o misticismo espanhol para a Holanda e a Alemanha: o holandês Peler Poiret é o mestre espiritual dos pietistas alemães, que secularizaram a mística católica, transformando-a em sentimentalismo prerromântico e, enfim, em romantismo. O pietismo alemão acabou, dum lado, em especulações apocalípticas à maneira de Jung-Stilling; e, doutro lado, criou com Fichte, discípulo dos pietistas silesianos, o nacionalismo alemão, do qual os criadores da Prússia antinapoleônica — Scharnhorst e Arndt eram pietistas — foram os precursores; eram pietistas também os teólogos oficiais desta Prússia renovada, os Neander e Tholuck, e era discípulo dos pietistas silesianos o grande Schleiermaeher, pai de Igreja da “União Evangélica”, de 1817, entre os luteranos e calvinistas da Prússia.

O grande interesse dos pietistas pela União das Igrejas tem motivos profundos. Não basta lembrar o quietismo, em face de cujo misticismo — “a luz interior”, como disseram os Quakers — desapareceram, como pouco importantes, as diferenças de dogma e liturgia. O pietismo descende do “terceiro partido” da época da Reforma, dos anabaptistas à maneira de Sebastião Franck, meio visionário, meio racionalista. É preciso, porém distinguir duas filiações. Na Inglaterra, os anabaptistas reapareceram como os *Independents* da Grande Revolução, dos quais descendem os Quakers; o maior entre eles, William Penn, fundador da Pennsylvania, é o avô remoto da democracia religiosa na America, secularizada depois pelas influências deistas de Ethan Allen, de Samuel Johnson (1696-1777; não a confundir com o crítico inglês do mesmo nome), de Jefferson, que não é do Massachusetts puritano; a democracia religiosa americana, primeira tentativa de realização da utopia humanitária, não descende dos puritanos, e é significativo que Franklin, filho de Massachusetts, viveu e

agiu em Philadelphia, a cidade do “amor fraternal” da humanidade, capital da Pennsylvania, fundação do Quaker William Penn.

Doutro lado, o quietismo místico encontrou a sua segunda pátria na Rennânia, antiga patria dos anabaptistas mais violentos. O pensamento do renano holandês Peter Poiret chegou, por intermédio de Jean Labadin, a Spener, o fundador do pietismo alemão, e dele a Zinzendorf, fundador dos “Herrnhuter”, dos pietistas missionários que viajaram e viajam até hoje por todo o mundo, de Surinam a China, para fundar a “Weltgemeinde” (comunidade universal), expressão alemã para dizer “Philadelphia”. Era aluno de Hernhut o grande Schleiermacher, “bispo” da União Evangélica na Prússia. E com isso chegamos a nova filiação interessantíssima.

O bispado da União Evangélica era uma invenção fracassada do rei Frederico Guilherme III da Prússia, irritado contra os pastores luteranos que não quizeram submeter-se a uma mistura de dogma e liturgia luteranas e calvinistas. Contra eles, o rei quiz criar uma autoridade de emergência, lembrando o *Notbischofstum* (“bispado de emergência”) dos primeiros tempos da Reforma luterana. Então, também, a resistência das legítimas autoridades eclesiásticas fora invencível, e a solução definitiva era: o soberano como chefe supremo, embora leigo, da Igreja, administrada por um colégio eclesiástico, o Consistório. Ora, o consistório luterano é o modelo imediato do Santo Sínodo, que o czar Pedro o Grande impôs à Igreja russa. O grande czar teve, porém, outro modelo também: a Igreja estatal da Inglaterra que ele conheceu de perto. Desde as conversas de Pedro o Grande com teólogos ingleses, que se esforçaram de criar a união das Igrejas inglesa e russa, a idéia da união eclesiástica anglo-russa tem uma longa história. Vagas idéias assim sugeriram ao rei Frederico Guilherme III a criação da União Evangélica, para preparar uma união maior. A União Evangélica de 1817 está perto, aliás, e não apenas cronologicamente, das idéias do czar Alexandre I e de Juliana de Kruedener. A irrupção do romantismo na Igreja Anglicana favoreceu o florescimento de tais iniciativas, das quais a última foi a criação dum bispado “mixto” em Jerusalem, administrado alternadamente por um bispo anglicano e um pastor da União Evangélica prussiana. Essa “mistura”, “horror de abominação” para os ortodoxos catolizantes de Oxford, foi um dos motivos determinantes da conversão de Newman ao catolicismo. Mas deixou uma impressão bem diferente em Soloviov, para cuja “União final das Igrejas em Jerusalem”, o “bispado mixto” era visivelmente o modelo.

O resultado dessa investigação é surpreendente. Justamente o que é utopista em Soloviov não é tipicamente russo; é de origem

ocidental. O ocidentalismo de Soloviov — e de mais do que dum dos seus discípulos — aparece sob uma luz nova. A escatologia de Soloviov não é uma apocalipse russa; é uma utopia européia.

O que fica certo, porém, é a origem religiosa dessa utopia. A utopia pertence à categoria dos fenômenos de secularização. Toda utopia, se bem que disfarçada em utopia social ou utopia técnica, é o resultado da secularização de teologemas desviados. Resta a determinar o teologema do qual toda utopia descende.

“Utopia” quer dizer: “em nenhum lugar”. Desejam criar um estado de coisas que não existe em nenhuma parte do mundo. A tradução desse teorema em linguagem religiosa é “Uchronia”: quer dizer, o desejo de ver ou criar um estado de coisas que apenas existe fóra do

tempo histórico, ao fim do mundo. A utopia, sonho de ilhas desconhecidas, paradisíacas, está ligada ao carater geográfico do planeta Terra, fatalmente limitado. A uchronia religiosa está ligada ao carater essencialmente histórico da religião cristã, no centro da qual está um acontecimento histórico. As últimas palavras do Redentor ressuscitado — Matth. 28,20 — prometem a Sua presença invariada “usque ad consummationem saeculi”, “até ao fim do eónio”. Palavras, perante as quais o tempo histórico, com as suas mudanças e transformações, parece perder toda importância; em face dessa presença, não importa se o eónio acaba em mil anos ou amanhã. E a grande heresia “Impaciência” resolve-se sempre em favor de amanhã. Para apressar esse “amanhã escatológico”, existem dois caminhos: o misticismo, apagando o tempo na “luz interior”; e a utopia religiosa, a “uchronia”, a criação do fim apocalíptico do mundo pela vontade humana.

É muito significativo que essa “uchronia” se prende, obstinadamente, a dois problemas, com os quais ela quer acabar: à relação entre a Igreja e o Estado, e à união das Igrejas separadas. Transformação do Estado em Igreja, e União apocalíptica das Igrejas, que aparecem como últimos ecos nos espíritos russos, bem utopistas, de Dostoievski e Soloviov. Duas tentativas de utopismo religioso que se prendem a um problema irresolúvel enquanto existem tempo histórico, enquanto a Igreja, como sujeito da história eclesiástica, está implicada na história humana. Enquanto há isso, haverá utopismo religioso, com todas as suas filiações e secularizações. Visto da religião, o utopismo não é um fenômeno de conflito; é um “Grenzphaenomen”, um fenômeno de fronteira da própria religião.

O MISTÉRIO DA VESTE. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 134, p. 14-28, jan-fev. 1944.

O MISTÉRIO DA VESTE^(*)

Cenário formado por cortinas violeta caindo em longas pregas. As duas laterais, oblíquas, quasi tocam as do fundo, deixando estreita passagem para a entrada do Cristo, à esquerda; para a saída do novo Adão, à direita. O Anjo e o Coro entrarão pela frente.

Os papeis e as músicas (encontradas no “Cantici selecti”, “Graduale” e “Antiphonale”) poderão ser copiados em longos rolos de quinze centímetros de largura, que se vão desdobrando à medida que se leem.

Personagens — O Anjo, o velho e novo Adão com o seu cortejo, e o Cristo.

* * *

O Anjo, atrás de uma estante, a esquerda quasi de costas para o público, e voltado para a cortina lateral que oculta Adão e o seu cortejo.

Eis que Deus vos chama,
A vós, que ele tirou do nada
A vós, que ele criou à sua imagem e semelhança.
A vós, a quem submeteu o céu e a terra,
Os animais e as plantas,
Adão, tirado da argila.
Adão, aquecido com o meu sopro,
Com o sopro de Deus,
Onde estás?

(silencio)
Adão, a quem dei por habitáculo
O jardim de delícias,

(*) Representado no dia 11 de dezembro de 1943 no Mosteiro de São Bento, em homenagem ao Sr. Alceu Amoroso Lima por ocasião de seu jubileu.

Fertilizada pelos quatro rios...
Adão, Adão, onde estás?

(silêncio)

Não era bom que o homem fosse só
E eu te dei a mulher por companheira,
Carne da tua carne,
Osso do teu osso,
E tu a chamaste: Mãe dos vivos.
Adão, Adão, onde estás?

ADÃO, *oculto*

Senhor, eu ouvi a tua voz e me escondi,
Porque tive medo
Nem bem morderamos o fruto, que os nossos olhos se abriram.
Os nossos olhos se abriram, espantados,
Deante da nossa enorme nudez.
Nós vimos, de repente, a nossa carne pesada,
Os nossos cabelos empastados de suor,
As nossas vozes sem timbre...
E uma enorme fadiga nos envolvia como um barro pegajoso.

O ANJO

Adão, Adão, o teu senhor te chama.

ADÃO, *oculto*

Senhor, Senhor, eu tenho medo da tua vista,
Vergonha do teu olhar.
Nós fizemos cinturas com as folhas de uma figueira,
Mas a figueira — estéril! — não nos vestiu.

O ANJO

Todas as árvores do mundo não vos vestiriam, Adão.
Todas.
Nada que cresce da terra vos vestirá.
Nem o linho, nem o algodão, nem o cânhamo.
(pausa)

Adão, Adão, o teu senhor te chama.

ADÃO, oculto

Senhor, Senhor,
Nós matamos os animais que nos deste,
E as mãos ainda tintas de sangue,
Tecemos túnicas espessas e enormes.

(pausa)

Mas a nossa nudês é mais enorme e mais espessa...

O ANJO

Todos os animais do mundo não vos vestirão, Adão.
Todos.
Nada do que se move sobre a terra vos vestirá.
Nem a lã, nem a seda, nem a púrpura.

(pausa)

Em verdade eu te digo
Que nem todo o ouro que tua cobiça há de arrancar do fundo das minas,
Que nem tudo que jaz no mar ou na terra,
Te vestirá.
Nem as pérolas, nem o diamante, nem a esmeralda. Nada.
Tu estarás mais nú ainda Na transparência das tuas joias.
A nudês é a tua herança e o teu estigma,
O patrimônio dos teus filhos.
Nús sairão do seio de sua mãe,
Nús baixarão à terra,
Apesar de todas as roupas,
Que os não vestirão.
Noé será escarnecido pela sua nudês, e velado pela piedade dos filhos,
Jacob cobrirá as suas mãos de peles,
As mulheres de Israel se vestirão com todo o aparato que Isaías
[enumera,
Mas a nudês do mundo permanecerá,
Enorme.
Vós mesmos sereis mudados, usados e gastos,

Como as vossas vestes efêmeras.

(*pausa*)

No entanto, Adão, Adão,
 O Senhor teu Deus te chama.
 Israel, o teu senhor te chama — ouve a sua voz!
 E chamai em ti, a todo o mundo,
 A todas as nações.
 O Senhor te chama ao seu amor mais forte do que a morte,
 À sua face
 À sua semelhança.
 O Senhor teu Deus não renuncia à tua posse,
 Pois até o boi conhece o jugo do seu dono.
 O Senhor teu Deus é um Deus ciumento,
 Que não se deixa roubar.
 E ele te chama
 Para o Reino,
 Para o banquete que te preparou,
 Para as núpcias eternas e virginais.

(*pausa*)

ADÃO, *oculto*

Senhor, Senhor,
 Como comparecer à grande festa não tendo a veste nupcial?
 Como comparecer, na nossa nudês, que nem as trevas exterior-
 [res conseguem vestir?
 Senhor, Senhor,
 Dos profundos abismos,
 Clamamos a ti.
 Atende o clamor do teu povo,
 O clamor das gentes,
 O clamor que passa de boca em boca,
 Como o grito da sentinela, na noite.
 O clamor dos poetas e dos profetas,
 Dos judeus e dos gentios,
 O universal clamor,
 Sem fim.
 O clamor do povo que se sentou,
 Na sombra morte,

Desesperado e impassível,
 E que não tem coragem de comparecer diante de Ti
 Com a sua túnica, que não o veste
 A sua túnica suja de pó,
 A sua túnica de perdição,
 Que apenas marca e acentua o corpo curvado de grilhões.

(Ouve-se a segunda estrofe do “Rorate”, entoada em surdina pelo Coro oculto: “Peccavimus, et facti sumus tamquam immundus nos, et cecidimus quasi folium universi: et iniquitates nostrae quasi ventus abstulerunt nos: abscondisti faciem tuam anobis, et allisisti nos in manu iniquitatis nostrae”. Pausa).

O ANJO

Eu vos anuncio uma boa nova,
 Uma grande alegria para todo o povo.
 Alguns minutos ainda, e vossa longa espera terminará.
 Terminam as semanas de Daniel,
 Termina a vossa nudês,
 Enorme,
 Como a noite.
 Alguns minutos ainda, quando todas as coisas estiverem no silêncio,
 E o Senhor,
 Que veste os lírios do campo que não tecem e nem fiam,
 O Senhor vos vestirá,
 ELE.
 O Senhor vos vestirá.
 Não com uma veste efêmera e sobreposta,
 Dilacerável e cheia de emendas,
 Mas com uma túnica inconfundível,
 Que vos circundará,
 Inteiros,
 Das plantas dos pés à cabeça.
 Mesmo quando estiverdes nus de toda roupa feita pela mão do homem,
 A tua própria carne será uma veste,
 A veste de Deus,
 A veste da sua glória.
 Pois o Senhor a vestirá.
 O Senhor tomará a libré do escravo
 Como uma veste de Rei.

O Senhor vos vestirá
 E vós vestireis o Senhor.
 E serão dois numa só carne.
 Pois eis que chegou a plenitude dos tempos
 E não podeis mais conter — ó homem — a misericórdia do Senhor.

(Entra o Cristo lentamente, do mesmo lado do Anjo e se coloca no centro. Ampla cauda vermelha).

O Verbo se fez carne e habitou entre nós,
 Em nós.
 O inefável mistério
 Ó admirável sacramento,
 Apareceu a graça do Senhor,
 O esplendor dos santos.
 Apareceu a benignidade,
 A humanidade do Salvador.
 O SENHOR SE VESTIU.

(pausa)

A carne, que era nudês, é vestimenta.
 A carne, que era fraqueza, é força.
 A carne, que era pecado, é sacramento.
(com grande solenidade)
 Porque hoje, na cidade de Belem, da tribo de Judá,
 O SENHOR VEIO CONSAGRAR O MUNDO.

*(Ouve-se, em surdina e pelo Coro oculto, o Aleluia da missa da Aurora:
 “Dominus regnavit, decorem induit: induit Dominus fortitudinem est
 praecinxit se virtute”).*

O ANJO

Levanta-te, levanta-te, Sião,
 Veste os vestidos de tua glória,
 Jerusalem, cidade santa.
 Sacode o pó da tua roupa,
 Quebra os grilhões do teu pescoço,
 E vem.
 Não pode haver tristeza quando nasce a vida,
 Quando a antiga culpa é reparada.

O CRISTO, *voltando-se um pouco para o Coro,
que entra em vestes alvas e se coloca
à direita, obliquamente, voltado para
a platéia e para o Anjo.*

Quem é esta, que avança como a esposa,
Ornada de pedrarias?

(pausa)

Quem é esta, que vem do Líbano,
Branca como a neve?
A mulher vestida de sol,
Calçada de lua,
Coroada de estrelas...

O ANJO

O Senhor a vestiu com a veste da salvação,
Com o manto da justiça.
E ornou-a de joias como a Esposa.

O CRISTO

Quem é esta que avança como a Aurora,
Que sobe dos rios transbordantes de delícias,
Que caminha no deserto como a nuvem de incenso?

O ANJO

Não mais sereis chamada Derelicta,
Não mais sereis chamada Desolata.

O CRISTO

Veni, sponsa mea,
Amica mea,
Soror mea,
Veni.

O ANJO

Já o inverno passou...

O NOVO ADÃO, *o mesmo que falara oculto e entrara
no fim do cortejo.*

As chuvas cessaram,
As flores apareceram na terra,
O Tempo dos cantos chegou.
A voz da andorinha se fez ouvir nos campos.
A figueira — não mais estéril! — se arrebenta em frutos.
A vinha em flor espalha seu perfume.

O CRISTO

Vem do Líbano,
Tu, que avanças como a esposa sem ruga e sem mancha,
Vem!
E tu serás coroada.

O CORO

Urbs Jerusalem beata,
Dicta pacis visio,
Quae construitur in coelis,
Vivis ex lapidibus,
Et Angelis coronata,
Ut sponsata comite.

Nova veniens e coelo,
Nuptiali thálamo
Praeparata, ut sponsata
Copuletur Domino:
Plateae et muni ejus
Ex auro puríssimos.

O ANJO

Adão, Adão,
O teu Senhor te chama.

O NOVO ADÃO, *de alva como os outros, destacando-se
do coro:*

Senhor, Senhor, eis-me aqui,

(pausa)

Senhor, eu estava nú e me vestiste...

O CRISTO

Quando foi que eu te vi nú, e te vesti?

O NOVO ADÃO

Um dia, no limiar do teu templo, tu me chamaste pelo nome,

O ANJO, *em surdina*

Como outrora, no Paraíso.

O NOVO ADÃO

Tu sopraste sobre mim,

O ANJO, *em surdina*

Como outrora no Paraíso.

O NOVO ADÃO

E me insuflaste a vida.

Tu me marcaste com o sinal da Cruz,

E me introduziste no teu templo.

Tu me marcaste com o sinal da Cruz,

Me unjiste, por todo o corpo, com o óleo da salvação.

Lavaste-me na água e no Espírito

(pausa)

Senhor, eu viera vestido, mas nú.

Eu vinha coberto de joias, de rendas, de fitas, de elogios, mas nú.

E os meus ouvidos se abriram,

O ANJO

Como outrora, no Paraíso,

O NOVO ADÃO

Não mais os olhos,

Os ouvidos,
 Que ecoaram a tua Palavra.
 E tu me vestiste então com a veste cândida.
 Uma toalha que ficou na Igreja e que eu nunca mais vi,
 Uma toalha que era apenas símbolo
 De uma veste de luz, esplêndida,
 Que eu trago, invisível, na minha carne florificada.

O ANJO

O Senhor me disse:

O CRISTO

Tú és meu filho,
 Eu hoje te gerei.

(O coro canta o Introito da Missa da noite de Natal: “Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te”).

O ANJO

Adão, Adão, o teu Senhor te chama.

O NOVO ADÃO, *que saíra ocultamente entre o Cristo e o Coro,
 aparece de novo, vestindo a cogula monástica*

Eis-me aqui.

O CRISTO

Quem és tu, que pões uma mancha negra no vestido branco de minha esposa?

O NOVO ADÃO

Senhor,
 Que os monjes não se preocupem
 Com a cor e com a espessura do vestuário:
 Seja o que for encontrado no lugar em que vivem.
 Apenas veja o abade que as túnicas sejam longas e compridas,

Para que nos vistam, inteiros
Como a armadura dos fortes.

(pausa)

Senhor, eu estava nú e me vestiste.

O CRISTO

Sim, eu te dei a veste branca do batismo
Que levarás,
Imaculada,
Ao tribunal da vida eterna.

O NOVO ADÃO

Senhor, tua misericórdia não tem limites.
Tu me vestiste de novo,
Tu me revestiste.

O CRISTO

Quando foi que eu te vesti de novo,
Quando foi que eu te revesti?

O NOVO ADÃO

Senhor, foi no meio do teu templo.
Eu estava prostrado no chão,
Morto,
Rodeado de mortos.
E tu, que me havias vestido na vida,
Me revestiste na morte.
Senhor, o teu tribunal tardava para a minha sede de fome e de justiça,
O meu corpo de batizado não se acomodava nos colarinhos engomados
e nos sapatos de verniz
O mundo pesava sobre os meus ombros que só queriam o teu jugo,
O jugo da tua Regra.

O ANJO

E dizia entre os irmãos:
Esse discípulo não morrerá.

O CRISTO

Eu quero que ele fique assim até que eu venha.

(O coro canta a “communio” da missa de S. João Evangelista: Exiit sermo inter fratres, quod discipulus ille nom moritur: et non dixit Jesus: Non moritur; sed: Sic eum volo manere donec veniam.)

E tu antecipaste, para mim, Senhor,
O que os outros esperam ainda.
Tu antecipaste, para mim, o Reino,
Tu antecipaste a vida eterna.
Por isso eu trago a veste dos defuntos,
Dos livres,
Dos libertos,
Na minha carne morta e ressurgida.

O CRISTO

Tu escolheste a melhor parte, que nunca te será tirada.

O ANJO

Adão, Adão, o teu Senhor te chama

O NOVO ADÃO, *que se retirara ocultamente durante o canto,
aparece de novo à frente, com uma longa
estola vermelha sobre a cogula preta.*

Eis-me aqui.

O CRISTO

Quem é este que se aproxima,
Os vestidos tintos de sangue?
Porque está rubra a tua veste,
Como a dos que calcam uvas?

O NOVO ADÃO

Senhor tu me entregaste o ministério do teu cálice

E o teu sangue transbordante aspergiu a minha veste.

(pausa)

Porque eu estava nú, Senhor, e me vestiste.

O CRISTO

Sim, eu te dei a veste branca do batismo, que anuncia a vida.

O NOVO ADÃO

Senhor, tu me vestiste de novo.

O CRISTO

Sim, eu te dei o santo hábito da penitência, que anuncia a morte.

O NOVO ADÃO

Senhor, a tua misericórdia é terrível,

A tua misericórdia não tem limites.

Pela terceira vez, tu me vestiste

(pausa)

Senhor, foi nos degraus do teu altar.

No meio dos teus ministros.

Todos impuzeram as mãos sobre a minha cabeça,

Sem nada dizer.

No maior silêncio,

No silêncio do Verbo.

E tu me vestiste, Senhor, com a veste da caridade

Com a veste da obra perfeita,

Que me configuram inteiramente a ti.

E tu me unjiste as mãos e me entregaste

Os mistérios do teu sangue,

A dispensação do teu sangue.

Senhor, eu já era como os anjos,

Que não casam nem morrem

E que veem dia e noite a face do teu Pai.

Tu já me havias dado o estado dos anjos,

Mas tu quizeste dar-me ainda um poder,

Um terrível poder,

Que não foi dado aos Anjos.

Senhor eu te déra o poder sobre o meu corpo,

Um poder sem limites
 Um poder total.
 E tu me retribuístes, Senhor,
 Tu me deste o poder sobre a tua carne e o teu sangue,
 Eternamente.

O CRISTO

Tu és sacerdote para sempre,
 Segundo a ordem de Melquisedec.

*(O Coro canta a segunda parte do Gradual da Epifania: "Surge et
 illuminare, Jerusalem: quia gloria Domini super te orta est.)*

O NOVO ADÃO

Senhor, na verdade tu vieste consagrar o mundo,
 Vestir os nus.

TODOS

Tu que vestes os lírios do campo.

O NOVO ADÃO

Senhor, tu vestiste a nossa carne,
 E a nossa carne refloresceu.

TODOS

E toda a carne verá a salvação.

O NOVO ADÃO

Senhor, eis que de novo somos dois numa só carne.

TODOS

Tu e nós.

O CRISTO

Uma só carne.

O ANJO

A missão do Anjo termina,
A sua espada de fogo não mais velará a entrada do Paraíso,
Podeis comer o fruto da árvore da imortalidade.

O NOVO ADÃO

E penetrar, de novo, no Reino definitivo.

*(Saem todos, um a um, cantando o “Aleluia” da Páscoa, por onde o
Cristo entrara: o Anjo à frente, depois o Coro, o Novo Adão e o Cristo)*

KARAM, Francisco. Aos que voltarem. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 134, p. 115, jan.-fev. 1944.

AOS QUE VOLTAREM

FRANCISCO KARAM

Hei de ouvi-las estas vozes todas
De amor e ódio, e maldição e dor.
E hão de me faltar forças para ouvi-las,
Vindas, como virão,
De corações aflitos e esmagados,
Que nunca mais se reconstruirão.

E eu que tenho tudo que lhes falta,
O amor, o lar, o meu passado e a paz,
— A paz que eles nunca mais terão —
Surgirei aos seus olhos enublados
De seres que foram despojados,
Como se fosse eu o seu ladrão.

E eu sofrerei ao vê-los mais ainda
Do que sentindo a ipaz que eles não têm,
Por não lhes poder mostrar meu coração
E dizer-lhes: — olhai o que sofrestes.
Como num espelho, aqui, vossas desgraças
Se refletiram e se refletirão.

Eu sou, apenas, vosso pobre irmão,
Que andou convosco, pela guerra toda,
Caiu convosco, sangrou, chorou, gritou,
Sem ter podido morrer.
E por que hoje não trago pelo corpo
Vossas cicatrizes e deformações,
Não sei como vos possa receber.

ANTUÑA, Dimas. Entréme donde no supe. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. 38, n. 1-3, p. 130, jul.-set. 1947.

ENTRÉME DONDE NO SUPE

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo...
San Juan de la Cruz.

ENTRÉME donde no supe
y quedéme no sabiendo,
llevado del agua aquélla
que decía : — Ven al Padre.

Mirando estaba al Señor,
la Sangre mirando estaba
cuando oí que decía el agua:
— Eres hijo, ven al Padre.

Y me quedé no sabiendo,
cáliz y costado abierto,
y sin saber dónde estaba.

Sólo recuerdo al Señor,
sólo recuerdo las llagas,
sólo recuerdo la entrada,
no el entrar, que fué del agua.